A 68-

Central BAPTIST THEOLOGICAL SEMINARY

KANSAS CITY, KANSAS

Axel Melin
1917

Das älteste Evangelium.

Ein Beitrag
zum Verständnis des Markus-Evangeliums
und der ältesten evangelischen Überlieferung

von

Johannes Weiss
Doktor und Professor der Theologie zu Marburg.

Göttingen
Vandenhoeck und Ruprecht
1903.

LIBRARY
CENTRAL BAPTIST SEMINARY
KANSAS CITY 2, KANSAS

Das Recht der Übersetzung behält sich die Verlagsbuchhandlung vor.

Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth, Göttingen.

226.306
W431

Meinem geliebten Vater

D. Bernhard Weiss

zum Gedächtnis des fünfzigjährigen Jubiläums

seiner akademischen Wirksamkeit

am 26. Mai 1902.

42989

Vorwort.

Seit dem Beginne meiner akademischen Lehrtätigkeit beschäftigen mich Studien über die synoptischen Evangelien. Immer wieder hat der wunderbare Stoff und das reizvolle wissenschaftliche Problem mich angezogen, und die jahrelange Arbeit ist, wie ich denke, nicht fruchtlos gewesen. Aber nur einzelne Proben meiner Ergebnisse habe ich veröffentlicht; zu einer zusammenfassenden Darstellung habe ich Mut und Kraft bisher nicht gewinnen können. Allzu schwierig erschien mir ein abschliessendes Urteil, allzu zahlreich die noch unaufgeklärten Erscheinungen auf diesem oft bearbeiteten, aber noch lange nicht ganz erforschten Gebiete. Vielleicht hätte ich die Veröffentlichung meiner Arbeiten noch länger vertagt, wenn mir nicht das Buch von W. Wrede (das Messiasgeheimnis in den Evangelien 1901) einen unwiderstehlichen Anstoss gegeben hätte, mit demjenigen Teile meiner Forschungen hervorzutreten, der schon am meisten literarische Gestalt gewonnen hatte. Ich bin Wrede dankbar, dass er mich veranlasst hat, wenigstens diesen zum Abschluss zu bringen. Freilich war es schmerzlich für mich, für manche Voraussetzungen, namentlich für meine Urmarkushypothese, nur einen sehr unvollkommenen Beweis führen zu können. Aber die Wichtigkeit des von Wrede angerührten Problems schien mir es zu rechtfertigen, wenn ich einmal die Entstehung des Markus-Evangeliums für sich allein behandelte. Ich bitte um die Nachsicht der Leser, denen meine Andeutungen über die synoptische Frage nicht genügen sollten.

Da ich mich mit meiner Arbeit in einen Gegensatz zu Wrede setze, so gestatte man mir hierüber noch ein Wort. Man kann die sehr bedeutenden Eigenschaften seines Buches in vollem Masse würdigen und doch finden, dass der wissenschaft-

liche Gewinn in keinem richtigen Verhältnis steht zu der aufgewandten Schärfe und Energie des Denkens. Indem Wrede »das Messiasgeheimnis« behandelt, hat er das Interesse des Lesers in Wahrheit für viel weitergreifende Probleme in Anspruch genommen, für die Fragen nach dem Messiasbewusstsein Jesu und nach dem Geschichtswert des Markus-Evangeliums. Aber er hat keine von den beiden zum Austrag gebracht. Er hat den Berg von zwei Seiten angebohrt, aber er hat seine Gänge nicht weit genug getrieben. Weder haben sie sich in der Mitte getroffen, noch hat einer von ihnen auf der andern Seite das Tageslicht erreicht. Man scheidet von dem Buche mit der schmerzlichen Empfindung, dass hier ein grosses Wollen und Können an der Schöpfung eines vollendeten Werkes verhindert ist, weil es durch eine ungesund kritische und skeptische Stimmung gelähmt wurde. Darum hat das Buch, wenn ich nicht irre, auch keine durchaus erfreuliche Wirkung gehabt. Auch bei den wohlwollendsten Beurteilern und Bewunderern haben seine Grundgedanken nicht so durchgeschlagen, wie der Verfasser es erhofft haben mag. Es herrscht doch wohl der Eindruck, dass Wrede weder der Messiasfrage noch dem Markus-Evangelium ganz gerecht geworden ist. Bei der Mehrzahl der Leser wird die Bestürzung überwiegen. Ich persönlich bin in meinen Überzeugungen nicht erschüttert worden, am wenigsten durch die nicht gerade sehr verständnisvollen polemischen Bemerkungen, die Wrede gegen mich gerichtet hat. Was die Messiasfrage betrifft, so gebe ich zu, dass meine früher entwickelten Anschauungen sehr ergänzungsbedürftig sind — in der Hauptsache glaube ich, in ihnen auf dem rechten Wege zu sein. In betreff des Markus aber haben mir Wredes Ausführungen nichts nehmen können, weil ich die blinde Überschätzung dieser Quelle, wie sie heut vielfach herrscht, nie gebilligt habe, und weil ich schon lange vor Wredes Buch eine Gesamtauffassung von ihr besass, in der seine vereinzelten Thesen in, freilich andersartigen, Zusammenhängen ihren organischen Platz hatten. Ich habe die feste Zuversicht, dass meine Arbeit einer gerechten Würdigung des Markus zu Gute kommen wird.

Schliesslich noch ein Wort über die Widmung, die diesem Buche voransteht. Wie mein Vater vor einem Menschenalter, im Jahre 1872, sein Buch über das Markus-Evangelium seinem

Vater zum Gedächtnis seines 50jährigen Amtsjubiläums widmete, so darf ich heute ein Gleiches tun. Freilich kann es zweifelhaft erscheinen, ob ich meinem Vater und Lehrer mit meinem Buche eine Freude bereiten werde. Vielleicht wird er, und mancher Andere mit ihm, mehr die Verschiedenheit der Betrachtungsweise, die im Unterschiede der Generationen begründet ist, empfinden, als das Gemeinsame. Ich kann nur sagen, dass ich mir bewusst bin, von Niemandem auf diesem Gebiete so viel gelernt zu haben, wie von ihm, und dass ich zu meiner grössten Freude in gewissen Hauptpunkten mich immer mehr von der Richtigkeit seiner Anschauung überzeugt habe. Dass ich einen Urmarkus annehme, den er verwirft, ist bedeutungslos im Vergleich mit der grossen Übereinstimmung, dass wir Beide den Markustext in vielen Stücken für weniger ursprünglich halten, als den der Parallelen, und dass wir annehmen, Markus habe die Redenquelle benutzt und ihr auch Erzählungsstücke entnommen. Besonders aber glaube ich, in der Untersuchung des literarischen und dogmatischen Charakters des Evangeliums sowie in dem Versuch, die Quellen zu sondern, einen Faden weiter gesponnen zu haben, den mein Vater begonnen hat. Ich weiss sehr wohl, dass es kühn von mir ist, mein Buch mit dem seinen in eine Parallele zu stellen. Aber billiger Weise kann man nicht mehr verlangen, als dass es zeige, dass ich von ihm gelernt habe und dass es ihm nicht entgegen arbeite. Und so hoffe ich, dass es seinen Namen nicht zu Unrecht an der Spitze tragen wird.

Meinem lieben Freunde, Herrn lic. Rudolf Knopf, danke ich für seine Hilfe bei der Korrektur auch hier aufs Herzlichste.

Marburg, den 13. Dezember 1902.

Johannes Weiss.

Inhalt.

Seite.

Einleitung . . . . . 1—4

Die Priorität des Markus vorausgesetzt. Markus, der Anfang der Evangelienliteratur, aber nicht der Überlieferung. Die Markushypothese ergänzungsbedürftig.

I. Teil. Der literarische und religiöse Charakter des Markus-Evangeliums . . . . . 5—119

1. Die Evangelien als Memoiren 6—8, Verschiedenheit des Markus von der Memoiren-Literatur 8f., auch von Papias empfunden 10f.
2. Gehören die Evangelien zur biographischen Literatur? Die Gattungen der antiken Biographie nach Leo 11f., Verschiedenheit des Markus von der biographischen Literatur 12ff., Mangel des biographischen Interesses 14f., Charakterbild Jesu bei Markus 16, ausmalende Züge 16ff., Mangel des chronologischen Interesses 19f., kein Drama des Lebens Jesu 21, keine Entwickelung 22.
3. Markus fühlt sich nicht als Schriftsteller 23, nur als Aufzeichner des »Evangeliums« 23f., die Überschrift 24—27, Gründe für die Aufzeichnung 28f.
4. Der Begriff *εὐαγγέλιον*: in den Reden Jesu 29—31, in der judenchristlichen Verkündigung 31—33, in der Heidenmission 33, bei Paulus 33—39. Historische Einzelheiten, aber kein historisches Interesse 39f. Religiöse Ideen und Überlieferung 41. Die Aufgabe 42.
5. Das Evangelium vom Sohne Gottes. Der Name Jesus Christus 42. Begriff des Sohnes Gottes unabhängig von der übernatürlichen Geburt 43, gedeutet wie von Paulus 44. Kein Beweis, sondern Veranschaulichung 44. Jesus schon auf Erden Sohn Gottes 45f., Bedeutung der Taufe für Markus 47f. Die Macht des Sohnes Gottes 49. Das Petrusbekenntnis nach der Auffassung des Markus 50—52.
6. Der Unglaube des Volkes durch die Verstockung erklärt 52, daher die Selbstverhüllung Jesu 53. Das Schweigegebot beim Petrusbekenntnis 53f., bei der Ver-

Seite.

klärung 55. Wredes Hypothese 56f. Schweigegebote von der Verstockungsidee abhängig 58f., diese Idee der alten Überlieferung fremd 60.

7. Die Jünger bei Markus 61, ihre Verständnislosigkeit 62, Petrus 63 und die Zebedaiden 64, durch ihr Martyrium gerechtfertigt 65.
8. Der Tod Jesu das Hauptinteresse der Evangelisten 65f. Die Notwendigkeit und Bedeutung 67f., die Erhabenheit seines Sterbens 69f. Das Mitleiden der Jünger 70. Die Auferstehung Jesu 70f.
9. Die Wiederkunft Christi. Bedeutung der Parusierede für Markus 71f., eine noch unerfüllte Weissagung Jesu 73—76, das *βδέλυγμα ἐρημώσεως* 76—78, die Abfassungszeit in den Jahren 64—66 S. 79f.
10. Die Stellung des Verfassers zu den Streitfragen des ap. Zeitalters: Die Zwölf als Apostel der Beschneidung 80—82, Jesus der Begründer der Heidenmission 83—88, die Verwerfung der Juden 88f.
11. Der Gegensatz zwischen Judentum und Christentum durch die Streitgespräche veranschaulicht 89—93.
12. Die Lehre Jesu durch Jüngerreden veranschaulicht 93f.
13. Der Paulinismus des Markus 94f. Verhältnis zum 1. Petrusbrief 96 und zum Johannes-Evangelium 97—99.
14. Das Markus-Evangelium eine Lehrschrift 99f., symbolischer 101, typischer Charakter der Darstellung 102—104. Unterschied von Johannes 104. Markus ein Lehrdichter? 105—109. Monotonie der Darstellung 109—119.

II. Teil. Der Evangelist und die alte Überlieferung . 120—345

Die Frage nach den Quellen 120. Stellung zur Aufgabe und Methode 121f.

1. Die Taufe Jesu: Usener 122f., begrenzte Originalität des Markus 123ff., Ergänzungshypothesen 125—127, Markus von älterer Überlieferung abhängig 127—132, nämlich von der Redenquelle 133, aus ihr stammt auch die Versuchungsgeschichte 133—136.
2. Das Auftreten Jesu in Galiläa nach der Petrusüberlieferung 136f., die Gewinnung der ersten Jünger 137—140, der Tag in Kapernaum 140f., der Dämonische in der Synagoge 141—143, Wredes Erklärung 143—146, die Heilung des Fieberkranken 146f., die Heilungen am Abend 147f., die Flucht am Morgen 148f., Rückblick auf die Gruppe 149ff.
3. Die Heilung des Aussätzigen 151—153, die Konfliktgruppe 153f., der Paralytische 154—159, die Berufung des Levi 159, die Fastenfrage und die Sabbatkonflikte 160f.

Seite.

4. Die Abgrenzung des Abschnitts 3_7—6_{13}, sein Inhalt 161—163, Volksandrang und Lästerung des Geistes 163 f., Jüngerwahl, Zutaten des Bearbeiters 165 f., Beelzebulrede 167—169, die wahren Verwandten 169 f., die Parabelrede 170 f., die Parabelsprüche 172—176, die Saatgleichnisse 177 f., Komposition und Quellen des Parabelkapitels 178. Die Wundergruppe 4_{36}—5_{43}: Bedeutung für Markus 179 f., die Stillung des Sturmes 181—185, der Gerasener 187—190, Jairi Töchterlein 190—195, die Heilung der Frau 195 f. Die Quelle für die Wundergruppe 196—198. Die Verwerfung von Nazareth 198, Aussendung der Jünger 199 f., Herodesepisoden 200—204.

5. Die Komposition des Speisungsabschnittes 204 f., die Topographie 206 f., die ursprüngliche Zusammengehörigkeit der Erzählungen 208—212. Die Speisungsgeschichten 212 ff. Das Wunder einem altt. Vorgang nachgebildet 214, Bedeutung der Speisungen für Markus 215—218, die beiden Berichte 218 ff., Herkunft und Sinn der alten Berichte 219 ff. Überfahrt 221, Landung 222, Zeichenforderung 223, Streit über das Händewaschen 223 f., Kananäerin 224 f, 2. Speisung 225 f.

6. Der Jüngerteil 8_{27}—10_{45}. Seine Bedeutung für Markus 227, der Verklärungsabschnitt 228, Bedeutung für Markus 229 und für die alte Überlieferung, Zusammenhang der Verklärung mit dem Petrusbekenntnis, dem Eliasgespräch und der 2. Leidensverkündigung 230—235. Das Petrusbekenntnis 235 ff., die 1. Leidensverkündigung 237, die 2. Petrusscene 237—242, die Verklärung 242—249, der epileptische Knabe 249 f., die 2. Leidensverkündigung 251. — Der Abschnitt 9_{30}—10_{45} 251 f. Komposition 252 f., Worte vom Salz 253—255, Ärgernisrede 256, Rangstreitperikope 257 f., fremder Exorcist 258—261, Segnung der Kinder 262, Gespräch mit dem Reichen 263, Lohnfrage des Petrus 263 f., 3. Leidensverkündigung, Ehrgeiz der Zebedaiden, Demutsrede 264 ff., Blindenheilung bei Jericho 266 f.

7. Einzug, Tempelreinigung und Vollmachtsfrage; Verfluchung des Feigenbaumes 267—270, Weinbergsparabel 270; letzte Streitgespräche 271—273. Die Parusierede, Quellen und Komposition 273—279, die Gestalt der Rede in der Quelle 279—281, keine jüdische Apokalypse 281 ff.

8. Die Leidensgeschichte: Bethanien und die Salbung 283—287, Mahlbereitung 287 ff., das letzte Mahl ein Passahmahl 289—291, der Bericht über das Mahl 291—

Seite.

292, die Weissagung des Verräters 292, die Abendmahlsworte bei Lukas 293—296, die Abendmahlsworte bei Markus 296f., Verhältnis zu Paulus 298f. Gethsemane 299—301, Verhaftung 301—304, der fliehende Jüngling 304—305, Verleugnung 306—308, das Doppelverhör 308ff., die zwei Versammlungen des Synedriums 309—312, Brandts Kritik 312ff., Zeugenverhör 313ff., die Verurteilung vor dem Hohenpriester 315—320, der Bericht des Lukas 321f., die Verhandlungen vor Pilatus 322—329, Geisselung und Verspottung 330f., der Lukasbericht 331f., die Kreuzigung und das Sterben Jesu 333—339, Bestattung 339f., das leere Grab 340—345.

III. Teil. Die Quellen und der Verfasser des Evangeliums 346—414

1. Papias und die Petruserzählungen 346—349, Clemens und Irenaeus über Markus und Petrus 349f.
2. Umfang 350, Anordnung 351, Beginn 351ff., Inhalt 353—359, Charakter 359f. der Petruserzählungen. Die Messianität Jesu in den Petruserzählungen 361f. Rückblick 363ff.
3. Die Schul- und Streitgespräche 365—368.
4. Logienartige Gespräche 368—370.
5. Worte Jesu mit oder ohne Erzählungsrahmen 370—380. Herkunft aus der Redenquelle 372—75. Erzählungen aus der Redenquelle 375—380.
6. Sekundäre Nebenüberlieferungen 380—382.
7. Mangel einer Jerusalemischen Überlieferung 382—385.
8. Ist Markus mit Johannes Markus identisch? 385. Ältere Meinungen: Baronius, Possinus 385f. Die Daten des NT. 386f. Lukas über Markus 387f. Papias über Markus 388f. Irenaeus, Tertullian, Clemens, Origenes, Victorin, Eusebius über Markus 391. Hieronymus 392. Adamantius 392. Die Alexandrinische Überlieferung über Markus 393f. Die Markus-Legende über Alexandrien 394f. Euseb. II, 15. 16 S. 395—399. Herkunft der Alexandrinischen Überlieferung 399. Der monarchianische Prolog und Hippolyt 399—401. Das Priester- und Levitentum des Markus 401. Herkunft der Legende 401—403. Der Prolog des Victor 404. Die exegetische Überlieferung 405 über den fliehenden Jüngling 405—407, die »Verwechselung« mit Johannes 407f., das Haus der Passahmahlzeit 409f., die »Verwechselung« schon bis ins Johannesevangelium zurückreichend 410—413. Markus und Johannes 413. Ergebnis 414.

Einleitung.

Es kann als ein Wagnis erscheinen, dass ich in den folgenden Erörterungen das Markus-Evangelium ohne durchgeführte Begründung als das älteste der vier Evangelien betrachte und auf dieser Grundlage weitere Forschungen aufbaue. Aber die ausgezeichneten, und immer wieder neu geprüften Untersuchungen, durch welche die Markus-Hypothese begründet und in weiten Kreisen zur Anerkennung gebracht worden ist, bieten mir für mein Unternehmen einen starken Rückhalt. Da ich auf die Arbeiten von B. Weiss, auf die von H. J. Holtzmann und schliesslich auf die vortreffliche Zusammenfassung von P. Wernle verweisen kann [1]), so glaube ich das Recht zu haben, einmal von einem wiederholten Beweise des nun schon hundert Mal Bewiesenen absehen zu dürfen. Die Annahme, dass unser zweites das älteste Evangelium sei, ist keine Hypothese mehr, sondern ein wissenschaftliches Ergebnis. Auch meine Arbeit wird, wie ich hoffe, zur Bestätigung dieses Satzes beitragen. Nachdem man bisher meist alle Sorgfalt darauf verwandt hat, das relative Alter des Markus, seine Priorität vor Matthäus und Lukas, zu beweisen, erscheint es mir förderlich, nun einmal von der synoptischen Vergleichung so viel wie möglich abzusehen und das Markus-Evangelium für sich zu betrachten. Es wird eine Probe auf die Markus-Hypothese sein, wenn es gelingt, den Markus als Anfang der Evangelien-Literatur zu verstehen. Freilich muss ich gleich hier sagen, dass ich zu

1) Von B. Weiss citiere ich am meisten »das Markusevangelium und seine synoptischen Parallelen« 1872, von H. J. Holtzmann den Hand-Kommentar zum NT. I, 1 ^{3}: »Die Synoptiker« 1901, von P. Wernle »die synoptische Frage«, 1899.

einem Ergebnis gelangt bin, das die Freunde des Markus wenig befriedigen wird. So fest ich überzeugt bin, dass wir in ihm das älteste Evangelium haben, so wenig kann ich zugeben, dass es den ersten und ursprünglichsten Niederschlag der evangelischen Überlieferung darstelle. So weit ich urteilen kann, ist Markus schon eine Station auf dem Wege, der im Johannesevangelium gipfelt, nicht der Anfang dieses Weges. Er ist nicht mehr Quelle, sondern schon Sammelbecken. Die Überlieferung, die ihm vorangeht, und die in ihm literarische Gestalt gewonnen hat, war nicht mehr fliessend und unbestimmt, sondern hatte schon eine einigermassen feste Form. Insbesondere gilt das auch von den Worten Jesu, die er voraussetzt. Es ist schliesslich ein belangloser Streit, ob man annimmt, er habe die Parusierede oder die Aussendungsrede aus festgewordener mündlicher Überlieferung oder aus einer Schrift wie die Redenquelle geschöpft — aber dass, als Markus schrieb, die Worte Jesu schon in einer gewissen Fixierung den Gemeinden bekannt waren, dafür zeugt sicher der Abendmahlsbericht des Paulus I Kor 11. Dass ferner so manche Überlieferung dem Evangelisten schon in abgewandelter oder gar entstellter Gestalt vorlag, dass er auch schon mythische und legendenhafte Züge aus der Volkstradition übernommen hat, das liegt ja auf der Hand und unsre Untersuchung wird im einzelnen den Beweis beibringen. Man erwarte daher nicht den Nachweis, dass Markus die Urzelle evangelischen Schrifttums sei. Um so deutlicher, hoffe ich, wird es werden, dass Markus der erste ist, der es unternommen hat, das apostolische »Evangelium« in der Form einer Erzählung vom Leben Jesu darzustellen. Indem ich die Entstehung des Werkes aus den religiösen Anschauungen der Zeit nach dem Tode des Petrus begreiflich zu machen suche, kann ich auch nicht die Ansprüche derer befriedigen, welche den Nachweis erbracht zu sehen wünschen, dass Markus der schlechthin massgebende Historiker des Lebens Jesu sei. In dieser Beziehung bewegen sich meine Untersuchungen in der Richtung des Buches von W. Wrede, das Messiasgeheimnis in den Evangelien, 1901. Was Wrede an einem Punkte gezeigt hat, nämlich dass die religiösen Anschauungen des Markus auf seine Darstellung des Lebens Jesu einen grossen Einfluss gehabt haben, so dass man ihn mehr als Lehrschriftsteller, denn

als Biographen zu betrachten hat — das hoffe ich, durch eine Untersuchung des ganzen Markus zu zeigen. In der Totalität meiner Gesamtauffassung wird, wie ich denke, auch der eine Gedanke, den Wrede mit allzu grosser Einseitigkeit und überflüssigem Radikalismus herausgearbeitet hat, seine richtige Stellung und Begrenzung finden.

Aber auch in anderer Beziehung werde ich den Anhängern der reinen Markushypothese nicht Genüge tun können. Die Siegesfreudigkeit, die in aller und jeder Beziehung das synoptische Problem als gelöst betrachtet, halte ich für verfrüht, die Art, wie man widerspenstige Erscheinungen ignoriert oder gewaltsam beseitigt, für unstatthaft, die Begeisterung für die glatte Formel der Zweiquellenhypothese, die vor allem in ihrer Einfachheit das Siegel der Wahrheit sieht, für dilettantisch. Es giebt leider nur allzuviele dunkle Punkte in dem synoptischen Verhältnis, die nicht durch Anwendung der Markushypothese aufzuklären sind, sondern immer wieder eine Ergänzungshypothese erfordern. Es giebt Perikopen bei Matthäus, die als Bearbeitung der Markusvorlage nicht zu begreifen sind. So kann ich mich nicht dazu verstehen, dass Matthäus in der Geschichte vom Gichtbrüchigen, um Papier zu sparen oder aus mangelndem Interesse am Detail, den allereindruckvollsten, volkstümlichsten Zug, die aufs Dach kletternden Träger, weggelassen habe, oder dass er in genialer Intuition bei dem Worte Jesu an die Kananäerin die offenbar originale Fassung erst hergestellt habe. Es giebt Partieen bei Lukas, z. B. in der Leidensgeschichte, die immer wieder fragen lassen, wie er dazu gekommen sein könne, in so origineller Weise den Markustext zu »verbessern«, dass dabei das Altertümlichere, geschichtlich Richtigere herausgekommen ist. Vor allem aber giebt es zahllose Stellen, in denen Matthäus und Lukas gegen Markus übereinzustimmen sich erlauben, obwohl sie dies nach den Grundvoraussetzungen der Markus-Hypothese nicht dürften. Die Leichtherzigkeit, in der sich Wernle mit diesen Erscheinungen abfindet, ist glücklicherweise nicht allgemein üblich. Es sind mit Rücksicht auf diese Fälle bekanntlich eine Reihe von Ergänzungshypothesen aufgestellt, so die von Simons, wonach Lukas neben dem Markus auch den Matthäus secundär herangezogen hat, die von B. Weiss, wonach Matthäus und Lukas in den fraglichen

Fällen den Text der Redequelle, die auch Markus schon benutzte, durchschimmern lassen, und die Urmarkushypothese, die mir namentlich in der Form, die C. Weizsäcker ihr gegeben hat (in den »Untersuchungen zur evangelischen Geschichte«), überzeugend ist. Mir erscheint unerlässlich, dass man annehme, unser heutiger Markustext sei nicht identisch mit dem Text des alten Evangeliums, den einst Matthäus und Lukas lasen. Er muss später, vermutlich bei der Sammlung und Endredaction der Evangelien, eine Überarbeitung erfahren haben. Es wäre nun sehr misslich, wenn ich diese meine Specialhypothese vor Beginn der folgenden Untersuchungen erst im einzelnen darlegen und beweisen müsste. Leider ist das nicht möglich und glücklicher Weise nicht nötig. Nicht möglich — denn meine Anschauungen stehen hier keineswegs in allen Einzelheiten bereits fest; voraussichtlich wird auch eine volle Durchführung der Hypothese immer an der Textbeschaffenheit unsrer Evangelien scheitern. Denn wie unsere Handschriften noch zeigen, ist der Evangelientext so vielfach in angleichender und ausgleichender Weise durchkorrigiert worden, dass die sichere Grundlage fehlt, um eine so minutiöse textkritische Aufgabe in befriedigender Weise zu lösen. Aber es ist auch nicht nötig, dass diese Vorarbeit bereits ganz durchgeführt sei. Denn so viel ist sicher, dass der Bearbeiter des Markus den Gesamtaufriss des Werkes nicht geändert hat. Im grossen und ganzen hat der alte Markus dem neuen sehr ähnlich gesehen — die beiden Heilungen des Taubstummen und des Blinden sind die einzigen grösseren Stücke, die er hinzugetan hat. Und im einzelnen wird es möglich sein, unsere Untersuchungen so zu führen, dass das Ergebnis von der Richtigkeit der Urmarkushypothese unabhängig ist. Es wird in gewissen Punkten modifiziert oder bereichert werden können — in der Hauptsache aber hoffe ich, für meine Ausführungen auch bei denen Zustimmung zu finden, die meine Markushypothese nicht billigen.

I.

Der literarische und religiöse Charakter des Markus-Evangeliums.

Overbeck hat in seinem berühmten Aufsatz über die Anfänge der patristischen Literatur [1]) die Bemerkung gemacht, dass »die Evangelien und die Apostelgeschichte die ersten Versuche des Christentums sind, sich in literarischer Form darzustellen«. Diese Schriften unterscheiden sich von den Paulinischen Briefen dadurch, dass sie sicherlich von vornherein für eine weitere Öffentlichkeit bestimmt sind als jene, die doch zunächst innerchristliche Privatliteratur waren. Zwar ist mir zweifelhaft, ob der zweite Teil dieses Satzes ganz richtig und eines Beweises nicht mehr bedürftig sei. Denn erstens habe ich z. B. in bezug auf den Römerbrief die Überzeugung, dass Paulus mit ihm nicht nur ein für die Römer bestimmtes Privatschreiben beabsichtigt habe. Der ganze Charakter dieses »Briefes« drängt mir immer wieder die Frage auf, ob er nicht doch eine mehr literarische, apologetische Darstellung des Paulinischen Evangeliums ist, die auch auf griechische und namentlich auf jüdische Leser berechnet war. Ferner: wenn auch die Lukasschriften sehr wahrscheinlich sich an ein grösseres Publikum, nicht blos an die christliche Gemeinde wenden, so muss doch von dem Markus-Evangelium wenigstens erst untersucht werden, ob es auch für Juden und Heiden, oder nur für Christen bestimmt gewesen ist. Insofern erscheint mir jener Satz Overbecks doch

1) v. Sybels Histor. Zeitschrift 48. Band (neue Folge 12. Band) 1882, S. 432.

einstweilen noch als eine interessante These, die einer näheren Begründung bedarf. Und nicht nur einer Begründung, sondern auch einer Erweiterung und Veranschaulichung. Denn wenn wir in den Evangelien, vor allem in dem ältesten, den »Anfang« einer christlichen »Literatur« im eigentlichen Sinne besitzen, so fragt sich, wie dieser Anfang nach Form und Inhalt aufgefasst sein will, welcher literarischen Gattung er sich einreiht oder — wenn er etwas schlechthin Neues ist — welche Absichten und Ziele den oder die Schöpfer dieser neuen Literaturgattung geleitet haben. Man könnte von vorn herein zweifeln, ob es auf diese Frage eine Antwort gibt. Denn die Anfänge alles organischen Lebens liegen in einem Dunkel, das von keiner Forschung aufgehellt werden kann. Hier jedoch haben wir einen »Keim« vor uns von solcher Körperlichkeit und Kompliziertheit, dass das Fragen nach seiner Entstehung und seinen Elementen nicht ganz ohne Erfolg zu bleiben verspricht.

1. Die erste literar-historische Einschätzung der Evangelien, die uns in der Patristik begegnet, ist die berühmte Stelle des Justin in der Apologie (I66): *οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ᾽ αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια, οὕτως παρέδωκαν ἐντετάλθαι αὐτοῖς* [1]). Mit dem Ausdrucke *ἀπομνημονεύματα*, den er auch im Dialogus cum Tryphone, und zwar recht häufig braucht, will Justin offenbar den Nichtchristen eine Anleitung geben, wie sie sich die Schriften, die in der Gemeinde *εὐαγγέλιον* oder *εὐαγγέλια* heissen, zu denken haben. »Der Name war trefflich gewählt und sehr geeignet, dem literarisch gebildeten Heiden eine richtige Vorstellung vom Wesen der Evangelien zu geben.« (Zahn, S. 471). In der auch von Zahn benutzten Abhandlung von E. Köpke »Über die Gattung der *ἀπομνημονεύματα* in der griechischen Literatur« [2]) ist über Name, Wesen und Geschichte dieser Schriftengruppe belehrend gehandelt. Vor allem ist für uns wesentlich, dass der Name, den z. B. Xenophon seinem Werke gab, nicht bedeutet »Denkwürdigkeiten (*ὑπομνήματα*)«, sondern Erinnerungen« [3]) und dass es sich in diesem, wie in anderen Werken

1) S. z. d. Stelle Zahns Geschichte d. Kanons I, 466 ff. Vgl. Apol. I67. Dial. p. 356. 362. 365 u. ö. s. Zahns Anm. auf S. 468.

2) Programm d. Ritterakademie zu Brandenburg 1857.

3) Damit ist nicht ausgeschlossen, dass dieselbe Schrift, welche

ganz wesentlich handelt um Aufzeichnung von Worten, Reden und Gesprächen: *ἀπομνημόνευμα* bedeutet »eine durch Erinnerung überlieferte, in Erzählungsform mitgeteilte Rede oder Aussage«. Der pluralische Titel des Xenophon bezeichnet sein Werk demnach als eine Sammlung von Erinnerungen dieser Art, »Memoiren« [1]). Es ist mehrfach geschildert worden, so z. B. von Ivo Bruns [2]), wie Xenophon eine Art von Erzählung, einen »Bericht« abwechseln lässt mit Gesprächen; jener dient einer »rechtfertigenden Charakteristik des Sokrates«, diese wollen die Lehre veranschaulichen. Es liegt nun in der Natur der Sache, dass einer solchen Schrift eine wirkliche Ordnung, ein planvoller Zusammenhang fehlt. Es handelt sich um nichts weniger, als um eine pragmatische Biographie, welche von den Anfängen ausgehend, das Werden der Persönlichkeit in Wechselwirkung mit ihrer Umgebung aufzeigte und dann etwa den äusseren Gang des Lebens und die Katastrophe der Reihe nach und mit Hervorhebung der Wendepunkte erzählte, — wir haben nur eine grosse Anzahl von unzusammenhängenden, oft auch gänzlich unverbundenen Bildern und Geschichten vor uns, Anekdoten und Episoden, Gesprächsscenen und einzelne Worte mit einer notdürftigen geschichtlichen Umrahmung [3]). Man sieht sofort,

---

nach ihrem Ursprung *ἀπομνημονεύματα* heisst, auch gelegentlich einmal mit *ὑπομνήματα* bezeichnet wird, wenn es darauf ankommt, sie nach ihrem Zwecke zu bezeichnen, dass sie nämlich bestimmt ist, die »Erinnerungen« für die Nachwelt zu erhalten. So z. B. Eus. II 151: die Römische Gemeinde bat den Markus *ὡς ἂν καὶ διὰ γραφῆς ὑπόμνημα τῆς διὰ λόγου παραδοθείσης αὐτοῖς καταλείψοι διδασκαλίας.*

1) Hirzel, der Dialog, Leipzig 1895, I, S. 144: »Dem vagen Titel entsprechend ist auch der Inhalt sehr mannigfaltig; mit Berichten über Sokrates' Tun und Lassen wechseln solche über seine Gespräche; so jedoch, dass diese letzteren den Hauptraum einnehmen, eben weil in ihnen die Eigentümlichkeit des Sokrates am meisten zu Tage trat«.

2) Das literarische Porträt der Griechen im 5. u. 4. Jahrh. Berlin 1896, S. 361 ff.

3) I. Bruns S. 372: Oft »ist der Anlass in einem Vordersatz kurz zusammengefasst: Als Sokrates erfahren hatte, dass Kritobulos den jungen Alkiliades geküsst hatte — als er bemerkte, dass Aristodemos in seinem Benehmen Freigeisterei an den Tag legte — als er einen traf, der Stratege geworden war — als Aristippos ihn überführen wollte — als er zu dem und dem Maler, Bildhauer, Handwerker kam u. s. f. Der Nachsatz aber führt direkt in das folgende Gespräch

wie treffend die Vergleichung der Form unserer Evangelien, namentlich der synoptischen mit diesen *ἀπομνημονεύματα* ist. Wir wenden den Vergleich zunächst auf Markus an. Auch hier die Masse von häufig ganz unverbundenen Einzelstücken anekdotischen Charakters, auch hier die Abwechselung zwischen Erzählung, Schilderung und Gesprächsscenen. Vor allem die überraschend ähnliche Art, wie die kleinen Erzählungen häufig nur dazu da sind, einen Ausspruch Jesu zu umrahmen und zu motivieren. Besonders aber ist die Übereinstimmung in dem Negativen zu beachten. Es fehlt durchaus der Pragmatismus einer Biographie in modernem Sinne.

So begreiflich es daher ist, dass Justin die Evangelien in die Kategorie der *ἀπομνημονεύματα* rechnet und dass auch andere kirchliche Schriftsteller diese Analogie im Sinne haben [1]), so ist doch ein erheblicher Unterschied nicht zu verkennen und hierin liegt eigentlich das Wesentliche und Charakteristische.

Es gehört zum Wesen der *ἀπομνημονεύματα*, dass in dem Leser beständig die Überzeugung wachgehalten wird, dass er es mit wirklichen, zuverlässigen Erinnerungen zu tun habe. Nur so kann die Stimmung des Vertrauens, nur so der Eindruck einer intimen Mitteilung erweckt und erhalten werden, auf den es hierbei ankommt. Deshalb kann der Verf. nicht umhin, wenigstens am Anfang, womöglich auch öfter im Verlauf der Darstellung von der Beglaubigung des Materials, von seinen

---

ein, das sofort in vollem Gange ist. Zuweilen ist der Anlass zu der Unterhaltung auch gar nicht angegeben, und als Beleg des im Bericht Gesagten folgt unmittelbar das Gespräch.«

1) Die Stellen nach Zahn S. 475 Anm. 1: Iren. II 22₃: sicut Joannes domini discipulus meminit; IV 10₁. V 21₂. IV 2₃ quemadmodum Joannes in evangelio commemoratus est (*ἀπεμνημόνευσεν*). Ep. ad Florin. bei Eus. V 20₆ *καὶ ὡς ἀπεμνημόνευε* (Polykarp) *τοὺς λόγους αὐτῶν* (der Apostel). Clem. Al. bei Eus. VI 14₆: *τοῦ Πέτρου δημοσίᾳ ἐν Ῥώμῃ κηρύξαντος τὸν λόγον καὶ πνεύματι τὸ εὐαγγέλιον ἐξειπόντος, τοὺς παρόντας πολλοὺς ὄντας παρακαλέσαι τὸν Μάρκον, ὡσὰν ἀκολουθήσαντα αὐτῷ πόρρωθεν καὶ μεμνημένον τῶν λεχθέντων, ἀναγράψαι τὰ εἰρημένα· ποιήσαντα δὲ τὸ εὐαγγέλιον μεταδοῦναι τοῖς δεομένοις αὐτοῦ.* Eus. demonstr. evang. III 5₈₉ *Μάρκος ἀπομνημονεῦσαι λέγεται τὰς τοῦ Πέτρου περὶ τῶν πράξεων τοῦ Ἰησοῦ διαλέξεις.* Instructiv ist auch der Gegensatz bei Tatian or 21 (Schwarz p. 23₈ und 18) zwischen *τὰ ἡμέτερα διηγήματα* und den *ἀπομνημονεύματα*. Ferner vgl. Eus. VI 25₁₃.

Quellen und dergleichen zu reden. Darum sagt Xenophon beim Beginn seiner eigentlichen Erzählung: *ὡς δὲ δὴ καὶ ὠφελεῖν ἐδόκει μοι τοὺς συνόντας τὰ μὲν ἔργῳ δεικνύων ἑαυτὸν οἷος ἦν, τὰ δὲ καὶ διαλεγόμενος, τούτων δὴ γράψω ὁπόσα ἂν διαμνημονεύσω*, oder I 4₂: *λέξω δὲ πρῶτον ἃ ποτε αὐτοῦ ἤκουσα περὶ τοῦ δαιμονίου διαλεγομένου*[1]) oder noch energischer IV 3₂: *ἐγὼ δέ, ὅτε πρὸς Εὐθύδημον τοιάδε διελέγετο, παρεγενόμην* und ähnliches an vielen Stellen. Dem entspricht, dass er in solchen Fällen, wo er nicht selbst Ohrenzeuge war, es ausdrücklich andeutet, entweder durch *λέγεται* (I 2₃₀. ₄₀) oder *διετεθρύλητο* (I 1₂) oder mit direkter Quellenangabe: *λέξω δὲ καὶ ἃ Ἑρμογένους τοῦ Ἱππονίκου ἤκουσα περὶ αὐτοῦ* (IV 8₄). Dies Hervortreten des Verfassers mit seiner Person, ein unentbehrliches Merkmal der Memoirenliteratur, fehlt nun völlig bei Markus und im wesentlichen in unseren Evangelien überhaupt. Bei Markus und Matthäus reden die Verff. überhaupt nicht in der 1. Person von sich, während Lukas in den beiden Proömien wenigstens eine gewisse Rechenschaft über seine Quellen und seine Absicht gibt. Am meisten ist es der Fall bei Johannes. Dieser bezeichnet sich nicht nur im Prolog 1₁₄ als Augenzeugen, sondern lässt auch durch die Art, wie er den Lieblingsjünger einführt, den Leser empfinden, dass er es mit gut beglaubigtem Material zu tun hat, am bescheidensten 18₁₅, am aufdringlichsten 19₃₅. Am Schluss redet er die Leser sogar noch einmal in einer fast brieflichen Wendung an (20₃₀f.). Es ist sehr bemerkenswert, dass das Hervortreten der Verff. in den spätesten Evangelien immer stärker wird. Man denke an das apokryphe Petrusevangelium, wo der Augenzeuge direkt erzählt und offenbar öfter sein Zugegensein betont war. Für unser Empfinden ist das um so überraschender, als in demselben Verhältnis, wie der Gewährsmann in den Vordergrund tritt, der apokryphe Stoff wächst.

In diesem Punkt liegt also ein wesentlicher Unterschied unsres Markus von der Literaturgattung der *ἀπομνημονεύματα*. Dies scheint auch Papias empfunden zu haben, wenn er das Werk des Markus zwar mit solchen Ausdrücken schildert, dass

---

1) S. Köpke S. 6 Anm. II 7₁: *ἐρῶ δὲ καὶ ἐν τούτοις ἃ σύνοιδα αὐτῷ.* II 9₁: *οἶδα δέ ποτε αὐτὸν καὶ Κρίτωνος ἀκούσαντα . . . .*

man glaubt, er wolle es jener Gattung zurechnen, zugleich aber das relativ Unvollkommene und Indirekte seiner Schriftstellerei hervorhebt: *Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δέ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λόγων, ὥστε οὐδὲν ἥμαρτεν Μάρκος, οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν. ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν, ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.* Man sieht deutlich, dass das Ideal für Papias eine Schrift sein würde, die ein Augenzeuge aus der Erinnerung geschrieben hätte. Das ist bei Markus leider nicht der Fall. Er war auf die Mitteilungen des Petrus angewiesen, ist also nur indirekt Verfasser einer Memoirenschrift. Darin ist seine relative Unvollkommenheit begründet. Denn erstens kann man von ihm nur das erwarten, was er in seiner Erinnerung festgehalten hat und auch die Form der Erzählung war durch die Erinnerung bedingt. Sodann aber war er von vornherein an die Auswahl und Anordnung gebunden, die in den Mitteilungen des Petrus vorlag. Dieser aber hat seine Erzählungen oder wie Papias sagt, seine »Lehren« dem praktischen Bedürfnis angepasst. Das hat auf die Quantität des Stoffes eingewirkt — denn Petrus hat doch nur das mitgeteilt, was ihm für seine Lehrzwecke wichtig war —, vor allem aber ist dadurch die Reihenfolge bedingt gewesen, in welcher die Stoffe zur Erörterung kamen. Petrus hat natürlich bald dies bald jenes vorgebracht, ohne im geringsten sich um eine chronologische Ordnung zu kümmern. Und so kann man sich nicht wundern, meint Papias oder vielmehr der »Presbyter« (Johannes), dass Markus einiges uns so mitteilt, wie er sich erinnerte, nämlich ohne eine rechte Ordnung. Woher er den Massstab zur Beurteilung dieser *τάξις* nimmt, ob er eine richtige oder normale Anordnung, etwa die des vierten Evangeliums kennt, interessiert uns hier nicht. Jedenfalls entspricht das Werk des Markus nach dem Urteil des Papias nicht dem Ideal einer *σύνταξις τῶν κυριακῶν λόγων*, wie ein Petrus etwa sie hätte schreiben können, wenn er es gewollt hätte.

Wichtig ist uns an diesen Sätzen zweierlei: Papias würde

die Schrift des Markus doch nur mit Einschränkungen einer Gattung zurechnen, deren klassisches Muster das Werk des Xenophon ist, denn der Verfasser war nur indirekt ein Zeuge des Lebens Jesu. Papias hat ferner den sehr richtigen Eindruck, dass die von Markus benutzten Erzählungsstoffe zu praktischen Lehrzwecken ausgewählt sind und dass daher eine chronologische Anordnung ihnen von Haus aus gefehlt hat.

2. Wenn wir also nur mit starkem Vorbehalt dem literarischen Urteil des Justin beistimmen können, so fragen wir, ob wir unsre Schrift etwa der biographischen Literatur im weiteren Sinne zurechnen dürfen. Zu guter Stunde bietet sich uns das neue Buch von F. Leo über »die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form« (Leipzig 1901) als Führer an. Leo unterscheidet im allgemeinen zwei Formen oder Schemata biographischer Darstellung, die aus den Kreisen der peripatetischen Schule erwachsene künstlerische Biographie, die in Plutarch ihren Klassiker hat und die alexandrinische Grammatikervita, die von Sueton übernommen und von literarischen Grössen auf politische, auf die Caesares, angewandt worden ist.

Das Charakteristikum der peripatetischen Biographie ist die Methode, das ἦθος des Helden durch seine πράξεις zu veranschaulichen. Darum bildet eine zusammenhängende Darstellung der Taten des Helden die Hauptmasse des Buches, die unterbrochen wird durch Anekdoten und Aussprüche, moralische Betrachtungen und Exkurse. Voran geht eine Einleitung, in welcher zunächst über das γένος des Helden (Vorfahren, Eltern, Geburt), dann über seine Charakteranlagen, Begabung, äussere Erscheinung Wesentliches und Charakteristisches mitgeteilt wird. Der Schluss berichtet über Bestattung, Ehren nach dem Tode, Kinder und Nachkommen und läuft häufig in eine zusammenfassende Würdigung oder Vergleichung aus.

Ein anderes Ziel steckt sich die alexandrinische Vita. Da es sich hier meist um literarische Persönlichkeiten handelt, von denen nicht Taten zu berichten sind, so kommt es im wesentlichen nicht auf Erzählung, sondern auf Beschreibung der Persönlichkeit an. Diese pflegt nach einem festen Schema zu verlaufen. Nur die Anfänge (Herkunft, Jugend, Erziehung,

Bildungsgeschichte) werden erzählt, dann folgt eine Schilderung des Mannes nach bestimmten und herkömmlichen Kategorieen (mores, forma, d. h. äussere Erscheinung). Am Schluss wird die Erzählung wieder aufgenommen: die Umstände des Todes werden mitgeteilt. Sueton hat diese Form auf die Kaiserbiographieen übertragen, zu denen sie nicht so gut passt, wie zu der literarischen Biographie. »Sueton und Diogenes Laertius beschreiben, kurz gesagt, das ἦθος ihrer Helden, Plutarch erzählt die πράξεις und lässt aus ihnen das ἦθος hervorgehen. Für Sueton sind die πράξεις nur das Gerüst, an das er seine Charakterschilderung anlehnt, für Plutarch ist in der Erzählung der Taten und Leiden die Charakterschilderung bereits enthalten. Sueton gibt eine wissenschaftlich geordnete Übersicht der Eigenschaften des zuvor an seine historische Stelle gerückten Mannes; Plutarch gestaltet die Erzählung des Lebens zum Gesamtbilde der Persönlichkeit« (Leo p. 187).

Fragen wir zunächst einmal vorläufig, ob etwa unser Evangelium einer dieser Gattungen zugerechnet werden kann, so wird eins sofort deutlich werden. Von einer Beschreibung oder Schilderung ist bei Markus so gut wie nichts vorhanden — die Ansätze hierfür werden wir später erörtern — mitgeteilt werden πράξεις. Dem Leser wird überlassen, aus ihnen Schlüsse zu ziehen. Gehört so unser Werk ohne Zweifel der peripatetischen Entwicklungslinie an (daher auch die gewisse Verwandtschaft mit Xenophons Memorabilien), so wird doch sofort auch klar, dass es in grossen und entscheidenden Punkten von der biographischen Literatur überhaupt abrückt. Gewisse Gesichtspunkte, die beiden Formen der Biographie gemeinsam sind, und die bei einer solchen Biographie nicht vermisst werden können, fehlen bei unserem Evangelisten völlig, ich meine das Interesse für die Herkunft und Abstammung, Jugendbildung, äussere Erscheinung des Helden. Ferner stellt sich jede Biographie die Aufgabe, entweder direkt — durch Schilderung — oder indirekt — durch Erzählung oder andere Mittel — ein Charakterbild des Helden zu geben. Wie verfährt hier Markus? Eine biographische Erzählung kann unter keinen Umständen ganz auf ein chronologisches Gerüst verzichten. Wie steht es in diesem Punkte mit unserem Evangelisten? Treten wir diesen Fragen etwas näher.

Wir achten zunächst auf die Einführung der Persönlichkeit und ihres Namens. Wer eine Biographie schreibt, wird sich in der Regel nicht einen völlig obscuren Mann dazu wählen; er braucht nur den Namen zu nennen und die Leser wissen, wen er meint. Darum wäre es eine Geschmacklosigkeit, wenn der Alexanderbiograph beginnen wollte: »Es war einmal ein macedonischer Königssohn«. Auch Markus beginnt seine Erzählung, indem er ohne jede weitere Erläuterung oder Vorbereitung Jesus und vor ihm schon den Täufer einführt als bekannte Persönlichkeiten: »In jenen Tagen kam Jesus von Nazareth in Galiläa und liess sich taufen«. Das scheint in der Natur der Sache zu liegen, aber doch nur unter einer ganz bestimmten Voraussetzung. Wäre nämlich das Evangelium, wie wir an sich als möglich voraussetzen mussten, als Werbeschrift für ein noch rein heidnisches Publikum geschrieben, das von Jesus noch garnichts weiss, so wäre diese Einführung entschieden unangebracht. Wir können deshalb schon jetzt sagen, dass es auf einen christlichen oder doch schon für das Christentum interessierten Leserkreis berechnet ist, dem die Elemente einer Kenntnis von Jesus nicht erst noch mitgeteilt zu werden brauchen. Sehr interessant ist, wie anders Lukas hier verfährt. Er führt seine Personen so ein, dass er den Leser erst mit ihnen bekannt macht: In den Tagen des Herodes lebte ein Priester; der Engel Gabriel wurde gesandt in eine Stadt Galiläas mit Namen Nazareth zu einer Jungfrau, die einem Manne Namens Joseph verlobt war, deren Name war Maria. Auch nachdem die Geburt und die Kindheit Jesu erzählt ist, wird er doch 3 23 noch einmal nach seinem Alter und seiner Herkunft vorgestellt, ehe die Erzählung seiner Wirksamkeit beginnt. Das ist schon weit mehr mitteilender Stil, berechnet auf Leser, denen der Stoff im allgemeinen noch fremd ist. Markus dagegen lässt hier alles vermissen. Seine Leser haben von Jesus schon ein ganz deutliches Bild. Er sagt auch nicht einmal, dass er aus Nazareth stammte, sondern lässt ihn nur von dorther zum Täufer kommen. Wenn er zu dem Stadtnamen *τῆς Γαλιλαίας* hinzufügt, so ist dies wohl weniger deshalb geschehen, weil die Leser nicht wüssten, wo Nazareth liegt; er hebt hervor, dass Jesus von Galiläa an den Jordan kommt und dann wieder nach Galiläa geht (1 14). Dass Galiläa seine Heimat und die eigent-

liche Stätte seines Wirkens ist, wird als bekannt vorausgesetzt.

Nicht einmal den Vatersnamen Jesu nennt der Evangelist oder etwa den der Mutter. An späterer Stelle (61ff.) wird ohne den Schein, damit etwas Neues zu sagen, seine πατρίς, seine Mutter, seine Familie erwähnt. Er nimmt an, dass das alles bekannt ist. Ein Interesse aber an der Abkunft Jesu hat er überhaupt nicht. Dass er eben die übernatürliche Geburt Jesu voraussetze, ist eine kühne, fast dreiste Annahme. Er hätte diesen Punkt, wie wir später sehen werden, bei seiner Gesamtansicht garnicht übergehen dürfen. Das Vacuum, das hier vorliegt, wird besonders bemerklich, wenn wir vergleichen, wie die späteren Evangelisten, ganz im Stile der Biographie, nicht nur eine Stammtafel hinzufügen, sondern auch — jeder in seiner Weise — die Geburt Jesu ausführlich erzählen.

Eine Jugendgeschichte gehört zum eisernen Bestand der antiken Biographie. Teils als Bildungsgeschichte (Verzeichnis der Lehrer und der Unterrichtsgegenstände), teils als Sammlung charakteristischer vorandeutender Anekdoten, Zeichen und Weissagungen will sie erklären, wie aus dem Jüngling dieser Mann geworden ist. Dies Verfahren, das uns Modernen so selbstverständlich erscheint, liegt dem Markus wiederum ganz fern. Denn die ganze Fragestellung, wie Jesus das was er war geworden, der ganze Erziehungs- und Entwicklungsgedanke liegt ausserhalb seines Gesichtskreises. Wie sehr ihm solche Ideen fremd sein mussten, werden wir später noch deutlicher erkennen. Hier sei nur auf eins hingewiesen. Der Sohn Gottes, welcher der Menschheit durch Hingabe seines Lebens gedient hat, kann das, was ihm eigentümlich war, nicht durch Erziehung, Bildung, kurz aus menschlicher Einwirkung empfangen haben, denn er verdankt alles der Ausrüstung mit dem Geiste Gottes. Wieder heben sich die späten Evangelien auch in diesem Punkte von ihrer Vorlage ziemlich stark ab. Lukas redet von der Entwickelung des Knaben Jesus zweimal (2 40. 51 f.): einmal in dem Sinne, dass sie unter offenbarer göttlicher Leitung stand, das andere Mal im Kontrast zu seiner Gottessohnschaft: Er war trotzdem seinen Eltern untertan und nahm zu in allem Guten wie ein anderer Mensch. Die Erzählung vom 12jährigen Jesus im Tempel ist eine Anekdote, wie sie aus dem Leben

anderer berühmter Männer in Menge mitgeteilt werden. In dem Ausspruche des Knaben enthüllt sich das Wesen des späteren Mannes schon ganz deutlich. Die Matthäus-Vorgeschichte ist voll von hochbedeutsamen Zügen — Weissagungserfüllungen, in denen die messianische Bedeutung des Kindes klar hervortritt.

Der oft beklagte Umstand, dass die Evangelisten, vor allem Markus, uns so garnichts von einer Personalbeschreibung Jesu hinterlassen haben, unterscheidet ihre Werke sehr stark von den antiken Biographien, die auf diesen Punkt besondere Sorgfalt verwenden. Auch dieser Mangel erklärt sich aus der ganz überwiegend religiösen, supranaturalen Gesamtauffassung Jesu, die bei den Evangelisten vorwaltet. Schon hier dürfen wir vorläufig daran erinnern, dass Paulus keinen Wert darauf legte, Christum κατὰ σάρκα zu kennen. Die körperliche Erscheinung Jesu war etwas für die Erlösung so völlig Unwichtiges, dass darüber nichts überliefert worden ist. Das ist zugleich ein Zeichen davon, dass die Überlieferung nicht unter Griechen entstanden sein kann, die in diesem Punkte sicher nicht so gleichgiltig gewesen wären. Aber nicht nur die körperliche Erscheinung wird nicht geschildert; es fehlt auch eine Beschreibung des Charakters Jesu. Wir brauchen dies nur auszusprechen, um sofort zu fühlen, dass dieser Begriff, dies ganze Interesse unserem Evangelisten fern liegen muss. Was braucht es der Hervorhebung und Schilderung einzelner Tugenden, wo die ganze Gestalt das Bild der Vollkommenheit ist? Der »Charakter« Jesu ist seine Gottessohnschaft.

Nun aber lässt sich doch nicht leugnen, dass Markus ein sehr lebendiges Bild von Jesus gezeichnet hat. Unauslöschlich und in den Grundzügen unverrückbar hat er es für alle Zeiten der Menschheit ins Herz geschrieben. Wie hat er das erreicht? Die Antwort kann nur lauten: der Charakter liegt in den πράξεις und zwar in den Taten wie in den Worten, das Bild wächst jedem Leser aus dem Stoff entgegen. Die Überlieferung hat eben die Grundzüge so fest ausgeprägt, dass sie nie wieder verloren gehen konnten. Und das, obwohl Markus gegen die anderen Evangelisten wesentlich im Nachteil ist, da ihm so viele ausserordentlich charakterisierende Stoffe fehlen, die in unserem Bilde von Jesus von fundamentaler Bedeutung sind. Es fehlt

ihm die Bergpredigt und der Jubelruf Jesu, es fehlt die Fülle der Gleichnisse, z. B. der verlorene Sohn und barmherzige Samariter, es fehlen Maria und Martha, es fehlen die meisten Worte am Kreuz. So tritt bei Markus nicht der ganze Jesus uns entgegen. Aber das Bild ist deutlich und mächtig genug.

Es herrscht vor der Eindruck der Grösse. Seine Macht versagt niemals. Sein Mut und seine Energie ist unwiderstehlich, die geistige Überlegenheit immer aufs neue deutlich. Er hält den Angriffen seiner Feinde stand und fordert sie mit siegreichem Erfolge heraus. Auch, nachdem er gefesselt und verurteilt ist, steht er unter seinen Häschern und Richtern da als der einzige wahre König, in erhabener Ruhe und Schweigsamkeit. Würdig und stolz sein Bekenntnis vor dem Hohenpriester, erschütternd sein Todesschrei, heroisch das ganze Bild. Dabei ist er immer hilfsbereit und gütig, ein guter Arzt unter den Kranken, ein Freund der Kinder und der Demütigen, ein Feind der Hochmütigen und Ehrgeizigen. Seine Rede ist klar und unwidersprechlich, immer trifft er das Richtige und geht als Sieger aus dem Streit hervor. Er zerreisst das Gewebe der Lüge und Heuchelei und dringt auf den Kern, auf das Sittliche und Wahrhaftige. Reinheit und Wahrheit, Güte und Milde strahlt er aus, dazu das Schönste: Demut und Gottvertrauen. Er schläft im Sturm, sucht in der Einsamkeit seinen himmlischen Vater, beugt sich in hartem Kampf unter Gottes Hand, die ihm das Leiden bestimmt. Das sind die Grundzüge, die im Stoff liegen.

Der Evangelist hat nun einige kleine Mittel angewandt, durch welche das alles noch deutlicher hervortritt. Vor allem die in der antiken Literatur so häufig angewandte indirekte Charakteristik. Das Wesen Jesu erhellt aus seiner starken Wirkung auf andere. Immer wieder wird sie bezeugt. Zum Teil liegt das auch schon im Stoff. Auf den ersten Anruf folgen ihm die Fischer und der Zöllner und verlassen alles. Im Tempelvorhof steht er, ein Mann gegen viele, und jagt sie in die Flucht, die Synedristen wagen sich schliesslich nicht mehr an ihn heran und selbst Pilatus wundert sich über sein königliches Schweigen. Unendliches, rührendes Vertrauen wird ihm entgegengebracht. Die Träger, die auf das Dach klettern, das elende Weib im Volksgedränge, die Syrophoenicierin, die

Mutter mit den Kindern. Des Volksandranges kann er sich nicht erwehren. Die Dämonischen werden wie magisch von ihm angezogen, flehen ihn an und fürchten ihn zu gleicher Zeit. Dem überlegnen Geist beugen sich die Geister. Staunen und abergläubische Furcht, Misstrauen und Hass auf der anderen Seite sind die Zeichen seines gewaltigen Eindruckes. Es liegt — sage ich — vieles im Stoff, aber viele derartige Schilderungen hat auch erst der Evangelist hinzugetan. Er unterstreicht das, was in den Erzählungen so bemerkenswert ist.

Über diese zahllosen, ausmalenden, dramatischen, veranschaulichenden Züge ist verschieden geurteilt worden. Die einen halten sie für Spuren echtester Erinnerung, andere, wie z. B. Th. Keim [1]), für schriftstellerische Manier. Auffallend ist, dass die grosse Mehrzahl dieser Einzelheiten bei den Seitenreferenten weggefallen ist. Die Anhänger der reinen Markushypothese erklären das aus dem Bedürfnis der Vereinfachung, aus Sparsamkeit, am geschicktesten wohl aus dem Bestreben, die allzugrosse Bewegtheit abzumildern zu gunsten einer grösseren Ruhe und Erhabenheit des Bildes von Gottmenschen. Mir ist das sehr unwahrscheinlich. Sonst haben doch Matthäus und Lukas von solchen ausmalenden Zügen eher hinzugetan. Sollten sie wirklich diese belebenden Einzelheiten für überflüssig oder störend gehalten haben? Vor allem: wie kommt es, dass beide sich in diesem Bestreben der Beseitigung immer wieder be-

1) Geschichte Jesu von Nazaret I S. 94. »Seinen Zweck unterstützte er durch die Anziehungskraft, welche er mittelst höherer Kunstform seiner Schrift zu geben suchte . . . Er ist ein Schriftsteller im Blumengewand . . . viel lieber gibt er die rasch ablaufenden, farbigen, prächtigen Geschichten. Aber auch das Wort macht er reizvoll, indem er es beflügelt oder geheimnisvoll in die Fremdsprache hüllt. In den Geschichten wirkt er mächtig durch den Kontrast des eilenden Fortschrittes, der durch das in zahlloser Folge jagende »Sogleich« sich markiert und des beschaulichen Stillliegens, indem er die Scenerie in tausend Einzelzügen malt, das Haus, das Meer, die Begleitung, das wachsende Gedränge, die Personen bei Namen, die Zahlen von Mensch und Tier und Geld, das Grün des Grases, das Kissen auf dem Hinterdeck des Gennezareth-Kahns, alles zwar in zärtlichem Verkleinerungswort und mit dem Zeitwort der Gegenwart . . . Dazu dann die Haltung und Gebärde, die Stimmungen und Eindrücke Jesu, der Jünger, des Volks, der Heilungsuchenden und Geheilten«.

gegnen? Ist das ein immer wiederholter Zufall, oder liegt System darin? Nein — das System liegt bei Markus und diese Züge sind Zutaten des Bearbeiters. Es kommt aber auf diese meine Hypothese in diesem Zusammenhange nicht viel an. Ob es nun schon der Evangelist oder der Bearbeiter gewesen ist — auf alle Fälle verrät sich hier ein Bestreben, psychologisch zu motivieren, zu charakterisieren, zu malen. Und das ist für uns wichtig. Hier liegen die Keime einer psychologischen Auffassung, die wir in der Gesamtanlage noch vermissen. Es fehlt der biographische Plan, es fehlt die psychologisch-moralische Reflexion, aber es zeigt sich, wenigstens bei dem Bearbeiter, der Versuch zu einer Detaillierung der Porträtzüge.

Vor allem ist hier zu nennen die ausserordentliche Steigerung des pneumatisch-erregten Wesens Jesu und seiner Wirkungen. Der Geist wirft ihn hinaus in die Wüste (1 12), die Dämonischen stürzen sich auf ihn und schreien (3 10. 11), die Verwandten halten ihn für wahnsinnig (3 21). Häufig erscheint Jesus in majestätisch drohender Haltung und Geberde (3 34. 5 32. 10 23), er verbreitet angstvolles Staunen um sich, sogar bei seinen Jüngern (10 32. 9 15). Bei den Wundern erscheint Jesus in ungewöhnlicher Exaltation, er ergrimmt über den Aussätzigen und wirft ihn hinaus (1 43), er blickt seufzend zum Himmel auf (7 34. 8 12). Der psychologischen Motivierung dient die Hervorhebung der Gemütsbewegungen Jesu: Mitleid (1 41. 9 22), Zorn (3 5), Erstaunen (6 6), Unwille (10 14), Liebes- und Zärtlichkeitsregungen (10 21. 9 36. 10 16). Auch bei anderen Personen (10 42) findet sich gelegentlich diese Belebung, so in der Schilderung des Vaters (9 24). Eine gewaltsam anziehende Macht übt Jesus auf die Menschen aus: schon von weitem kommt der Besessene auf ihn zugelaufen (5 6), der Blinde wirft den Mantel ab und springt auf (10 50), der Reiche läuft auf ihn zu und fällt ihm zu Füssen (10 17), die Masse läuft ihm entgegen (9 15), die ganze Ebene Gennezareth gerät bei seiner Landung in Unruhe (6 54 ff.). Das Volk ist immer in Staunen, Entsetzen, Furcht (6 51. 7 37. 9 6. 11 8). In stark übertreibender Weise wird der Volksandrang geschildert (1 33. 45. 2 2. 3 20. 6 31. 2 13. 3 9. 4 1. 7 24. 9 25). Das alles fehlt bei den Seitenreferenten oder ist dort so wesentlich abgeschwächt, dass es immer noch die beste Erklärung ist, wenn man den Bearbeiter zu Hilfe nimmt. Nicht als ob es in dem Evangelium

ganz an Derartigem gefehlt hätte, aber die Andeutungen der Vorlage sind gesteigert. Damit kommt eine Aufgeregtheit und Unruhe in das Ganze hinein, die etwas Künstliches hat.

Die wichtigste Frage in unserem Zusammenhang ist die nach der Chronologie des Markus. Unter den Anhängern der Markushypothese besteht eine Neigung, das chronologische Schema des Markus ziemlich hoch zu schätzen. Man hat sich geradezu daran gewöhnt, in ihm den massgebenden Aufriss des Lebens Jesu zu erkennen. Ich kann diesen Glauben schlechterdings nicht teilen und freue mich, hierin von Wrede[1]) Unterstützung zu erhalten. Wie mir scheint, muss sogar ganz radikal die Frage aufgeworfen werden, ob das Schema des Markus überhaupt als ein chronologisches gedacht ist, ob Markus überhaupt ein chronologisches Interesse hat. Wir müssen das untersuchen.

Die antike Biographie — so sahen wir — beginnt damit, ihrem Helden seinen Platz in der Geschichte anzuweisen. Datum der Geburt, allgemeine Zeitumstände, Moment des öffentlichen Hervortretens, Lebensalter, Todesdatum — das alles sind mehr oder weniger unentbehrliche Züge. Markus hat nichts davon. Das »in jenen Tagen« (1 9), womit die Taufe Jesu eingeleitet wird, bezieht sich nur zurück auf das Wirken des Täufers, und dies ist garnicht chronologisch bestimmt. Der Evangelist und seine Leser wissen natürlich, wann das ungefähr war, darum kann er eine nähere Angabe sparen. Aber charakteristisch ist, dass er nicht daran denkt, späteren Lesern, die das nicht mehr wissen, etwas davon mitzuteilen. Ihn interessiert diese Zeitfrage eben garnicht. Wie anders verfährt Matthäus (ἐν ἡμέραις Ἡρῴδου τοῦ βασιλέως 2 1 vgl. Lk 1 5), wie anders vor allem Lukas, der den Moment des Auftretens Jesu und des Johannes chronologisch genau festlegt (3 1ff.). An späterer Stelle tritt dann ganz unvorbereitet »der König Herodes« auf (6 14), übrigens ohne nähere Unterscheidung des Namens, in der Leidensgeschichte Pilatus, ebenfalls ganz unvorbereitet (15 1) und ohne dass der Verfasser etwa sagte, dass dieser damals Landpfleger war. Ja er gibt nicht einmal seinen Titel an. Es ist eben ganz allgemein bekannt, wer dieser Pilatus war, und

1) S. 129 ff.

Markus interessiert sich garnicht für die näheren politischen und zeitgeschichtlichen Verhältnisse. Das alles gehört für ihn zu dem Gleichgiltigen an der Geschichte Jesu.

Ist seine Anordnung des Stoffes von chronologischen Gesichtspunkten beherrscht? Bis zu einem gewissen Grade ist sie es natürlich. Dass die Leidensgeschichte am Schluss steht, liegt in der Natur der Sache, ebenso dass die Taufe am Anfang steht. Die Berufung der ersten Jünger und die ersten Ereignisse in Kapernaum enthalten zwar keine Züge, durch welche sie mit Notwendigkeit an den Anfang verwiesen würden, aber sie machen sich da jedenfalls gut. Und wenn wirklich die Quelle, die dem Evangelisten zur Verfügung stand, erst mit dem Eintritt des Petrus in die Gefolgschaft Jesu zu fliessen begann, so liegt diese Anordnung wieder in der Natur der Sache.

Auch sonst ist entschieden vieles ganz sachgemäss eingeordnet. So musste natürlich der Einzug Jesu in Jerusalem in die Nähe der Leidensgeschichte gerückt werden und — da Jesus nur einmal in Jerusalem erscheint, so gehörten alle Ereignisse, die deutlich in der Hauptstadt spielen oder in denen die Synhedristen eine Rolle haben, in diese Kapitel hinein: Tempelreinigung, Vollmachtsfrage, Scherflein der Witwe, Parusierede. Der Blinde von Jericho hat vor dem Einzuge passend seinen Platz. Die Stücke, die ausserhalb der Grenzen Galiläas spielen, stehen zweckmässig bei einander: Kananäerin, Heilungen, Speisung in der Dekapolis, Bethsaida, Caesarea Philippi — dadurch wird der Eindruck einer Reise erweckt; und 10 1 wird ganz überzeugend betont, dass Jesus sich auf dem Wege nach Jerusalem befindet. Auch im einzelnen fehlt es nicht an Gruppen, die chronologisch eng zusammengehören: die Ereignisse in Kapernaum spielen an einem Tage (1 21—39), Seesturm, Gerasa, Jairi Töchterlein folgen ganz überzeugend auf einander (4 35—5 43). An der Rückkehr der Jünger hängt die Speisung (6 30ff.), an dieser die nächtliche Überfahrt und Landung (6 45—56), am Petrusbekentnis die Verklärung und der epileptische Knabe (9 2ff.), an der Tempelreinigung die Vollmachtsfrage (11 27). Vor allem stellt die Leidensgeschichte einen chronologischen Zusammenhang dar. Aber im ganzen hat der Evangelist nicht sehr viel Wert darauf gelegt, die chronologische Zusammen-

gehörigkeit der einzelnen Ereignisse klar zu legen. Natürlich versteht er im allgemeinen die Reihenfolge der Ereignisse auch als eine chronologische. Er würde ganz damit einverstanden sein, wenn man die Wahl der Zwölfe später ansetzt, als die fünf Konflikte, die Speisung der 4000 später als die der 5000, das Gespräch mit dem Reichen später als die Segnung der Kinder. Aber es gibt so viele Spuren einer völligen Unbekümmertheit um die Chronologie, dass man sieht, er hat hierfür kein Interesse. Einige Beispiele: Die Reihe der fünf Konflikte ist, wie allgemein anerkannt ist, nicht nach chronologischen, sondern nach sachlichen Gesichtspunkten zusammengestellt. Es handelt sich um einen Querdurchschnitt durchs Leben Jesu. Die fünf Geschichten illustrieren alle denselben Gegenstand: die unversöhnliche Feindschaft der Gegner Jesu. Die Ermordung des Täufers steht eingestandenermassen nicht an ihrem chronologischen Platz, der Evangelist greift weit zurück in der Geschichte, um etwas nachzuholen (6 17), was er gerade hier gut brauchen konnte.

Um so mehr Gewicht pflegt man darauf zu legen, wie vorzüglich die innere Bewegung des Lebens Jesu in unserem Evangelium zum Ausdrucke komme. Aber auch dies ist eine Täuschung. Man hat hier, wie auch Wrede mit Recht betont hat, den Evangelisten überinterpretiert. Man hat ihm Darstellungsabsichten zugeschrieben, an die seine Seele nicht gedacht hat. Ein ganzes Drama hat man ihm nachkonstruiert, während in Wahrheit alles fehlt, was für ein Drama wesentlich ist. Das Todesschicksal Jesu erscheint schon von 3 6 an besiegelt, seit 3 19 schon ist der Verräter in seiner Nähe. So kann keine Spannung aufkommen. Aber wie sollte auch wohl der Schriftsteller eine solche beabsichtigen, da der Leser ja den Ausgang von vorn herein kennt! Nicht einmal eine Steigerung oder Zuspitzung des Gegensatzes zu den Juden wird gezeigt. Die zweite Reihe der Konflikte (11 27—12 41) zeigt keine wesentliche Verschärfung gegenüber der ersten (2 1—3 6). Im Gegenteil: der erste Konflikt am Lager der Paralytischen enthält bereits den allerhöchsten, unüberbietbaren Vorwurf der Lästerung, und die Gespräche mit den Sadducäern und den Schriftgelehrten (12 18—37) sind so viel friedlicher, als z. B. die beiden Sabbatkonflikte, dass man nicht einsieht, warum sie gerade am Schlusse

stehen müssen. Den Höhepunkt des Gegensatzes stellen sie nicht dar. Die Verstockung des Volkes bahnt sich nicht etwa erst an, sie tritt nicht etwa erst bei der Parabelrede ein, sondern sie wird von Anfang an vorausgesetzt, da den Massen das Messiasgeheimnis verhüllt bleiben soll. Ebenso wenig ist in der Heranbildung des Jüngerkreises ein Fortschritt oder eine Entwickelung deutlich gezeichnet. Für den unbefangenen Leser besteht gar kein Grund, das Petrusbekenntnis als eine epochemachende, neue Erkenntnis im Leben der Jünger aufzufassen. Schon aus 4 10ff. haben wir ja gelernt, dass das Geheimnis des Gottesreiches ihnen bekannt ist. Und was bedeutet wohl die Nachfolge der Jünger (1 16ff.) im Sinne des Evangelisten anders, als dass sie an Jesus als an den Messias glauben? Der Mangel an Verständnis, an dem sie trotzdem leiden, wird nach dem Petrusbekenntnis ebenso oft hervorgehoben (8 33. 9 32. 10 32) wie vorher (6 52. 7 18. 8 17). Und schliesslich fliehen sie gar (14 50) und Petrus verleugnet seinen Herren.

Natürlich geht insofern der Eindruck einer Entwickelung von dem Stoffe aus, als Jesus am Anfang glänzende Erfolge hat und schliesslich gekreuzigt wird. Aber wir lernen aus der Darstellung des Evangelisten nicht, wie sich der Knoten des Schicksals Jesu schürzte, sondern wir werden nur immer stärker von der Erkenntnis durchdrungen, dass es so kommen musste. Die Notwendigkeit des Todes Jesu, der Unglaube und die Verstockung der Juden werden uns ganz ausserordentlich deutlich. Und ebenso deutlich wird dem christlichen Leser, wie aus der massa perditionis der kleine Kreis der Erwählten herausgehoben wird, dem Jesus die tiefsten Geheimnisse des Gottesreiches offenbart.

Was wir hier in Kürze angedeutet haben, wird im weiteren Verlaufe unsrer Untersuchung seine Ausführung finden. Hier diente es uns nur zu dem Beweise, dass der Gesamtcharakter unsrer Schrift uns nicht gestattet, sie der eigentlich biographischen Literatur zuzurechnen.

3. Aber gehört sie überhaupt zur »Literatur« im ernsten Sinne des Wortes? Haben wir es bei unsrem Verfasser mit einem Schriftsteller zu tun, der als solcher wirken und anerkannt werden will? Bis zu einem gewissen Grade will er das gewiss. Aber es ist sehr auffallend, wie gänzlich er mit seiner Person

zurück tritt. Abgesehen von der Überschrift wendet er sich niemals an seine Leser, wie es doch z. B. die Verfasser des 3. und 4. Evangeliums tun. Das ist nicht nur daraus zu erklären, dass er, wie Papias sagt, sich nur als Vermittler der Petrinischen Überlieferung fühlt. Denn gerade dann hätte er, sollte man denken, auf Petrus hinweisen müssen. Der Verf. spricht sich auch über den Zweck seines Werkes nicht mit einem Worte aus. Das ist eine auffällige literarische Tatsache. Wenn es sich darum handelte, etwa eine Verteidigungsschrift zu schreiben wie die des Xenophon, oder eine religiöse Beweisschrift wie das vierte Evangelium oder ein Geschichtswerk wie das des Lukas, so konnte eine solche Bemerkung garnicht entbehrt werden. Das gänzliche Fehlen einer Rechenschaft über den Zweck des Buches ist nur erklärlich, wenn dieser dem Verfasser und dem Kreise, für den er schrieb, ganz selbstverständlich und ohne weiteres klar war. Das Verschwinden der Persönlichkeit hinter dem Stoff lässt sich nur dann ganz begreifen, wenn dieser Stoff überhaupt in keiner Weise Privateigentum des Schriftstellers ist, wenn dieser sich nur als Träger einer Sache fühlt, die auch ohne ihn ihren Bestand hat, während auf die Person der Vermittler garnichts ankommt. Er kann sich nicht bewusst gewesen sein, durch seine Arbeit etwas Besonderes, Eigentümliches dem Stoffe hinzugefügt zu haben. Er ist nur der, der ihn zufällig niedergeschrieben hat. Ebenso gut hätte es ein anderer tun können. Auch kann er sich nicht bewusst gewesen sein, etwas schlechthin Neues zu bringen. Sonst hätte er doch irgendwie diesen Inhalt ankündigen, den Leser vorbereiten müssen. Nein — er geht gleich in medias res und berichtet von Dingen, die im grossen und ganzen bekannt sind. Kurz — er ist kein Schriftsteller, sondern ein Aufzeichner dessen, was in irgend einer Form bereits vorhanden war. Noch ein anderer Umstand kommt hier in Betracht. Wenn der Grundgedanke der Markus-Hypothese richtig ist, so haben wir die für unsren Geschmack und unsre literarischen Gewohnheiten befremdende Tatsache vor uns, dass zwei andere Schriftsteller (Matthäus und Lukas) keine Scheu getragen haben, unabhängig von einander die Schrift eines Zeitgenossen fast vollständig in ihre Werke aufzunehmen. Nur eine leichte Bearbeitung, eine Art Umschreibung in den eignen Stil, eine Ausputzung mit allerlei

kleinem Stoff hätten sie ihr zu teil werden lassen. Und das tun sie, ohne den Mann zu nennen, dessen Werk sie so benutzen, ohne auch nur im mindesten anzudeuten (wenigstens Matthäus lässt dies ganz vermissen), dass sie von älteren Quellen abhängig sind. Gewiss kommt dies in der antiken Literatur oft vor, aber man wird dies Verfahren doch erst dann ganz verstehen und rechtfertigen können, wenn die benutzte Schrift in keiner Weise als literarisches Eigentum ihres Verfassers gelten wollte und konnte, wenn sie sozusagen Gemeinbesitz der Christen war, den Matthäus und Lukas durch die neue Ausgabe, die sie davon veranstalten, nur zu neuer kräftiger Geltung bringen wollen. Wie also haben wir die alte Schrift literarisch aufzufassen? Sie trägt ein Zeichen an der Stirn, an welchem sie sofort in ihrer Eigenart erkannt werden kann, sowohl von den damaligen Lesern wie von uns — ich meine die Überschrift: *ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ* [1]). Hierdurch ist ein Zusammenhang mit der apostolischen Verkündigung angedeutet. Wir sind darauf angewiesen, im Kreise der Mission nach Gründen für die Entstehung dieses Werkes zu suchen, es aus Gedanken der Mission heraus zu erklären. Die damaligen Leser erkannten daran, dass es sich in ihm um nichts anderes handeln könne, als in der Verkündigung der Apostel und ihrer Nachfolger. Damit ist der Charakter des Buches für sie ohne weiteres deutlich. Wir freilich bedürfen erst einer eingehenden Reflexion, um uns von falschen Vorstellungen zu befreien und für den eigentlichen Sinn der Überschrift Verständnis zu gewinnen.

Die Exegese der Worte ist streitig. Insbesondere hat jüngst Zahn (Einleitung II, 220 ff.) nach dem Vorgange anderer eine Auffassung vertreten, mit der wir uns eingehend ausein-

1) Man könnte zweifeln, ob die Worte schon in der alten Schrift, welche von Matthäus und Lukas benutzt ist, standen, da sie beiden fehlen. Aber man erwäge, dass diese Neuherausgeber um ihrer Vorgeschichten willen den Anfang ganz umgestalten. Lukas hat ohnehin bei der Anlage seines Proömiums keinen Raum dafür, Matthäus bietet mit *βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* entweder eine Überschrift zur Vorgeschichte oder wenn sie sich auf das ganze Buch bezieht (vgl. Zahn II S. 270 ff.), würde er den Titel des Markus durch etwas Entsprechendes ersetzt haben.

ander zu setzen haben. Ich nehme mit Zahn als gesichert an, »dass die fünf ersten Worte des Evangeliums für sich zu nehmen«, also nicht etwa mit dem Folgenden zu einem Satze zusammenzuziehen sind. Um so entschiedener weiche ich von Zahns folgenden Ausführungen ab. Er fasst die Worte als Buchtitel und Inhaltsangabe für das ganze Werk auf und zwar so, dass dies Buch enthalte eine Darstellung »des Anfanges der Verkündigung Jesu Christi«, d. h. der Verkündigung, welche Jesus Christus begonnen und welche die Apostel in seinem Sinne bis zur Gegenwart des Verfassers hin fortgesetzt haben. Das Wort ἀρχή würde also mit dem »Anfang« des Buches als solchen nichts zu tun haben, sondern nur mit dem Anfang der Mission, in welcher Markus und seine Leser mitten inne stehen. Erhebt sich gegen diese Auslegung Zahns die Einwendung, dass doch jeder unbefangene Leser ein am Anfang eines Buches stehendes ἀρχή eben auf diesen Buchanfang beziehen wird, so antwortet Zahn: Wenn auch die Schreiber des Mittelalters den Anfang einer Schrift durch ein ἄρχεται bezeichnen, so wäre es doch eine abgeschmackte Vermutung, dass ein Schriftsteller, indem er die Feder ergreift, seinen Lesern gesagt haben sollte: »Hier fängt mein Buch an« oder »jetzt beginne ich«. Eine Vermutung ist noch nicht darum abgeschmackt, weil ihr Kritiker sie durch eine Karikatur dazu zu stempeln sucht. Unser Verf. ist kein hochgebildeter, geschmackvoller Schriftsteller; es ist also nicht nach Grundsätzen unsres Geschmacks zu sagen, was ihm natürlich war und was nicht. Jedenfalls aber sagt er gar nicht: »Jetzt fängt mein Buch an«, sondern: »Es beginnt das Evangelium Jesu Christi«. Die Worte enthalten eben in erster Linie eine Inhaltsangabe, welche der Verf. — nicht allzu gewandt — in diese Form kleidete, die ihm durch Analogieen wie Hosea 1 2 ἀρχὴ λόγου κυρίου πρὸς Ὡσηέ nahe liegen mochte (Zahns Gegenbemerkung S. 235 beweist nicht, dass dem Evangelisten dieser Fall nicht vorschweben konnte). Insbesondere redet Markus nicht von »seinem Buch«, denn er ist sich eben gar nicht bewusst, »ein Buch« zu schreiben von irgend welcher selbständigen Bedeutung. Der »Knäuel von Anachronismen«, den Zahn in dieser Auffassung sieht, existiert nur in seiner Phantasie. Denn niemand denkt daran, dass Markus hier seine Schrift in unsrem modernen literarischen

Sinne »ein Evangelium« nenne, was allerdings sehr anmassend mit *τοῦ εὐαγγελίου* ausgedrückt wäre. Sondern er will eben nur das Evangelium, welches nicht nur von ihm, sondern von Aposteln und Missionaren (*εὐαγγελισταί*) einmütig verkündigt wird, niederschreiben.

Ein weiterer Streitpunkt ist die Auffassung des Genitivs. Da das ganze Werk von der Person Christi handelt, insbesondere nicht die weiteren Schicksale der Verkündigung nach seinem Tode darstellt, so ist das einzig Naheliegende und Natürliche, den Genitiv *Χριστοῦ Ἰησοῦ* als gen. obj. aufzufassen: Anfang der Verkündigung von Christus Jesus. Zahn dagegen fasst hier und an allen anderen Stellen des NT. den Genitiv in *τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ* als einen subjektiven (S. 165) und bezieht den Ausdruck auf die von Christus ausgegangene Verkündigung, die seitdem in aller Welt verbreitet wird. So zutreffend diese Auslegung an Stellen wie Röm 15 19 und I Kor 9 12 sein mag — so verkehrt ist es doch, in dieser Beziehung einen Zwangs-Kanon für alle Stellen aufzurichten. Die Analogieen *λόγος κυρίου*, *μαρτύριον τοῦ θεοῦ*, *εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ* sind deswegen nicht beweisend, weil zwar nie der Ausdruck *εὐαγγελίζεσθαι τὸν θεόν*, wohl aber *εὐαγγελίζεσθαι τὸν Χριστόν* u. ä. nicht selten sich findet (Act 5 42. 8 35. 11 20. Gal 1 16). Ausserdem ist es wohl erlaubt, *κηρύσσειν τὸν Χριστόν* heranzuziehen (Act 8 5. 9 20. 19 13. I Kor 1 23. 15 12. II Kor 1 19. 4 5. 11 4. Phl 1 15. I Tim 3 16), das doch als wesentlich gleichbedeutend nur zufällig mit jenem wechselt. Hiernach wäre die Bildung *εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ* (in obj. Sinne) keineswegs befremdend, nicht um ein Haar eigentümlicher als *εὐαγγέλιον τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ* oder *τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ*. An einigen Stellen wie Röm 1 9. Phl 1 27. II Th 1 8 scheint mir die objektive Fassung des Genitivs als die natürlichste sich ohne weiteres darzubieten [1]). Aber selbst wenn man bis in Ewigkeit darüber

1) Phl 1 27 *μόνον ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθε.* Hier kann natürlich Christus als der Gewährsmann gedacht sein, aber wie viel packender ist es, wenn die Philipper aufgefordert werden zu wandeln würdig der zu ihnen gelangten Botschaft von dem Messias, der da kommen wird, die Welt zu richten. II Th 1 8 ist schon durch den Parallelismus von *τοῖς μὴ εἰδόσιν θεὸν, καὶ μὴ ὑπακούουσιν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ.* angedeutet, dass Kenntnis von der

streiten wollte, so muss man doch an der Spitze des Markus-Evangeliums auf die objektive Deutung gefasst sein. Denn wer zu einem solchen Buche greift, erwartet etwas »von Christus« zu lesen, nicht aber die Geschichte des Anfangs der Mission. Darum ist anzunehmen, dass die ersten Leser, auch wenn Markus es anders gemeint hätte, den Genitiv als objektiven gefasst hätten. Wie schon gesagt, sind wir weit entfernt, das Wort εὐαγγέλιον hier irgendwie in dem uns geläufigen literarischen Sinne zu verstehen, was völlig gegen den Sprachgebrauch der Zeit wäre [1]).

Person Christi durch das Evangelium vermittelt worden ist. Röm 1 9 ὁ θεὸς ᾧ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μου ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ: Nachdem Paulus sich hier soeben als im Dienste Gottes stehend bezeichnet hat, ist es etwas gehäuft, wenn er dann noch sich den Ausrichter der Botschaft des Sohnes Gottes, also auch seinen Diener sich nennte. Reicher und lebendiger ist der Gedanke, dass Paulus im Dienste Gottes seinen Sohn der Welt verkündet. Auf diese Auslegung wird der unbefangene Leser ganz von selbst geraten, da er soeben erst 1 3f. gelesen hat, dass das Evangelium Gottes von seinem Sohne handelt. — Zahn benutzt diese Stelle, um kühn zu behaupten, Paulus drücke das Verhältnis des Inhalts des Evangeliums durch περί aus. Und doch ist leicht zu sehen, dass Paulus hier nur um besondrer Umstände willen, aus rhetorischen Gründen, das περί setzt. Erstens der Abwechselung wegen, um die neue Bestimmung von dem subjektiven Genitiv τοῦ θεοῦ 1 1 zu unterscheiden, zweitens weil nach dem dazwischen geschobenen Relativ-Satz ein neuer Ansatz gemacht, gewissermassen Atem geholt werden musste. Der reine Genitiv hätte sich hier seltsam ausgenommen. Drittens, weil Paulus im Begriff ist, an τοῦ υἱοῦ θεοῦ eine breit ausgeführte Aussagenreihe anzuhängen, stellt er die Worte mit einer gewissen Schwere hin, die durch das περί zum Ausdruck gebracht und verstärkt wird. Vgl. meine Beiträge zur Paulinischen Rhetorik (S. 49 [211]).

1) Aus Zahns Geschichte des Kanons I S. 150—192. 429—452 ist zu lernen, wie stark noch bis Irenäus der Begriff εὐαγγέλιον für die Gesamtheit der vier Bücher überwiegt über den Plural εὐαγγέλια. Das ist ein Zeichen davon, wie erst allmählich das Wort, welches sich ursprünglich auf die mündliche Verkündigung und ihren Inhalt bezog, als Name des Buches und der Bücher in Gebrauch kam. Sehr charakteristisch ist die Stelle Iren III 1 1 p. 174 bei Eus. V 8 2ff.: ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν διαλέκτῳ καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου . . . . . μετὰ δὲ τούτων ἔξοδον Μάρκος . . . . καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παρέδωκε, καὶ Λουκᾶς δέ, ὁ ἀκόλουθος Παύλου, τὸ ὑπ᾽ ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον

Haben wir also nach der Absicht des Verfassers zu erwarten eine schriftliche Aufzeichnung derjenigen apostolischen Verkündigung, welche nach 14 9 *εἰς ὅλον τὸν κόσμον κηρυχθήσεται* und nach 13 10 *εἰς πάντα τὰ ἔθνη δεῖ κηρυχθῆναι*, ehe der Herr wiederkommt, so müssen wir noch fragen, wie der Evangelist dazu kam, sie aufzuzeichnen. Normaler Weise ist sie eine mündliche Verkündigung, es müssen also besondere Gründe vorhanden sein, die dem Verfasser nahe legten, sie in eine literarische Form zu bringen. Wiederum müssen wir annehmen, dass ihm und seinen ersten Lesern diese Gründe ohne weiteres klar gewesen sein müssen, da er nicht sagt, warum er so verfährt. Wir müssen uns erst künstlich in diese Situation hineinversetzen. Zur Begründung des Unternehmens lässt sich mancherlei denken. Am nächsten liegt doch immer noch die Vorstellung, dass in dem Masse, als die erste Generation der Verkündiger, namentlich die Augen- und Ohrenzeugen des Lebens Jesu dahinschieden, das Bedürfnis entstand, ihre Verkündigung für die Zukunft zu fixieren. Und zwar nicht nur, um den Gemeinden, welche die Apostel gehört hatten, einen Ersatz für die mündliche Predigt zu geben, sondern auch um den jüngeren Gehilfen und Nachfolgern eine deutliche und ausreichende Instruktion für ihre Verkündigung zu geben. — Man könnte freilich auch noch an etwas anderes denken. Die schriftliche Gestaltung des *εὐαγγέλιον* brauchte nicht nur bestimmt zu sein für die Bedürfnisse der Gemeinde und ihrer Organe, obwohl natürlich dieser Kreis sie dann regelmässig benutzt hat (Justin apol. I 67). Der Verf. könnte auch sein Buch für nichtchristliche Leser bestimmt haben, welche sich orientieren wollen über

---

ἐν βίβλῳ κατέθετο . . ἔπειτα Ἰωάννης . . . . καὶ αὐτὸς ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον, ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων. An den verschiedenen Versuchen, die Aufzeichnung der Evangelien zu umschreiben, erkennt man recht deutlich, wie schwierig es dem Iren. fällt, den Begriff eines geschriebenen Evangeliums auszudrücken: *γραφὴ εὐαγγελίου, τὰ κηρυσσόμενα ἐγγράφως παραδιδόναι, ἐν βίβλῳ κατατίθεσθαι.* Hiernach ist auch *ἐξέδωκε τὸ εὐαγγέλιον* nicht auf das geschriebene Evangelienbuch zu beziehen, welches Joh. herausgegeben hätte, sondern auf das bisher mündlich Verkündigte, das er jetzt einer grösseren Öffentlichkeit zugänglich macht durch literarische Aufzeichnung. Durchaus schlägt noch die Bedeutung »verkündigte Botschaft« vor.

das, was es mit »Jesus Christus dem Sohne Gottes« auf sich hat, also für christliche Proselyten aus den Juden oder Heiden, er könnte direkt im Dienste der Propaganda geschrieben haben. In diesem Falle würde die Inhaltsangabe der Überschrift sogar noch besser passen. — Unter allen Umständen also enthielt die Schrift die Verkündigung von Jesus Christus dem Sohne Gottes, eine Zusammenstellung dessen, was für den, der an Christus glauben soll, zu wissen not tut.

4. Da der Begriff *εὐαγγέλιον* von unsrem zweiten Evangelium aus später auf die ganze Literaturgattung übertragen ist, so ist es wichtig, festzustellen, inwiefern der Verf. sich bei der Abfassung des Buches bewusst sein konnte, mit diesem Werke die apostolische Verkündigung aufzuzeichnen.

Nur weil wir daran gewöhnt sind, dass die neutestamentlichen Lebensbeschreibungen Jesu heute den Namen »Evangelien« führen, empfinden wir nicht mehr, dass es eigentlich ein auffallender Gebrauch des Wortes ist, wenn es eine Sammlung von Erzählungen, wie unser Markus sie darstellt, decken soll. Als Inhalt einer frohen Botschaft würden wir uns allenfalls einzelne Tatsachen denken können, wie z. B.: Christus ist auferstanden, oder: des Menschen Sohn ist gekommen zu suchen und selig zu machen das Verlorene, oder auch andersartige religiöse Sätze: Jesus ist der Messias, das Reich Gottes ist nahe herbei gekommen oder, dir sind Deine Sünden vergeben oder dergl. Erklärt werden muss aber, wie man dazu kam, die Heilsverkündigung in erzählende Form zu kleiden und sie mit dieser reichhaltigen Fülle verschiedenartiger Bilder und Geschichten gleichzusetzen. Zu diesem Zwecke ist es unumgänglich, den urchristlichen Begriff *εὐαγγέλιον* in seiner Bedeutung und Geschichte zu untersuchen [1]).

In den Reden Jesu findet sich das Wort und der Begriff Mt 11_5 = Lk 7_{22}: *πτωχοὶ εὐαγγελίζονται*. Hier ist es aus

---

1) Die folgenden Ausführungen haben eine Parallele an dem § 48 in Zahns Einleitung i. NT.: das ungeschriebene Evangelium. Meine Darlegung war bereits seit Jahren abgeschlossen, als Zahns Werk erschien. Ich halte sie nicht zurück, weil die vorhandene Übereinstimmung wohl für die Richtigkeit der Sache sprechen wird. Eine Hervorhebung der Abweichungen unterlasse ich.

Jes 61 1 herübergenommen: πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὗ εἵνεκεν ἔχρισέν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς. Das Bewusstsein Jesu, Bringer einer frohen Botschaft zu sein, spricht sich am deutlichsten in den Seligpreisungen aus. Der Inhalt seiner Verkündigung ist aber, wenigstens bei den Synoptikern, nicht er selbst, sondern das Reich Gottes (Lk 16 16 ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται). Bei Matthäus haben wir drei Mal die Formel: κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας (4 23. 9 35. 24 14). Die letzte Stelle ist deswegen bemerkenswert, weil hier die nähere Bestimmung τῆς βασιλείας erst von Matthäus hinzugefügt ist; ob dies im Sinne des Markus ist, bei dem sie fehlt, erscheint einigermassen zweifelhaft. Es fragt sich nämlich, was bei Markus als der spezifische Inhalt des εὐαγγέλιον gemeint ist. Die beiden einzigen Stellen, an denen das Wort auch von den Seitenreferenten bezeugt ist, 13 10 und 14 9, meinen das in Zukunft von den Aposteln zu verkündigende Evangelium, welches im Sinne des Evangelisten sicherlich in erster Linie eine Predigt von Christus ist. Die Stelle 13 10 kann nun aber aus verschiedenen Gründen [1]) nicht als ein echtes Wort Jesu angesehen werden, sondern trägt den Stempel der apostolischen Lehrsprache. Darum kann man auch an der Form von 14 9 berechtigten Anstoss nehmen. So möglich es ist, dass Jesus gesagt habe, das Gedächtnis des Weibes werde allezeit mit seinem Namen verknüpft bleiben, so unwahrscheinlich ist es, dass er diesem Gedanken die Worte geliehen haben sollte, die

1) Mk 13 10 nennt im Sinne des Paulus oder der gesamten Heidenmission als terminus ante quem non der Parusie die Verkündigung des Evangeliums an alle Heiden. Diese Formulierung des Termins steht nicht nur mit Mt 10 23 οὐ μὴ τελέσητε τὰς πόλεις τοῦ Ἰσραὴλ ἕως ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου im vollendeten Widerspruch, sondern kann nicht einmal aus judenchristlichen Kreisen stammen, wo nach Act 3 19 die Bekehrung Israels als der natürliche Endtermin erscheint. Die drei Stellen Mt 10 23. Act 3 19. Mk 13 10 spiegeln die Geschichte dieser Erwartungen in lehrreicher Weise wieder. — Die Unechtheit von Mk 13 10 — nicht im Markus-Evangelium, sondern als Wort Jesu betrachtet — ergiebt sich auch literarisch schlagend, wenn man beachtet, dass Matthäus im 10. Kapitel, wo er die Weissagung der Jüngerverfolgungen nach der Redenquelle bringt, den Spruch nicht hat, sondern erst da, wo er die Parusierede des Markus reproduziert. In der Redenquelle hat das Wort demnach nicht gestanden.

wir bei Markus lesen, und die ganz vom Standpunkt der Heidenmission aus formuliert sind. Noch weit bedenklicher steht es um die Echtheit von 8$_{35}$. 10$_{29}$, wo nicht einmal durch die Seitenreferenten die Worte *καὶ τοῦ εὐαγγελίου* bezeugt sind. Auch hier werden sie Zutat nach den Erfahrungen des apostolischen Zeitalters sein. Dies tritt ganz besonders 10$_{29}$ hervor, wo doch wohl ursprünglich die Rede sein sollte von den Opfern, welche die Jünger Jesu um seinetwillen bereits gebracht haben. Dass sie aber selbst schon als Verkündiger hervorgetreten wären, liegt trotz Mk 6$_{5}$ff. diesem Zusammenhang fern. Vollends die Worte 1$_{14}$ *πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* im Munde Jesu erscheinen nicht nur wegen des Schweigens von Matthäus und Lukas als verdächtig, sondern vor allem der Sache wegen. Die Ankündigung *ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* würde ihre ganze Kraft und Selbstgewissheit verlieren, wenn nebenher noch aufgefordert würde zum Glauben an (eben dieses) Evangelium. Die Worte tragen so durchaus den Charakter der apostolischen Lehrsprache des Paulus oder Johannes, dass an ihre Echtheit nicht gedacht werden kann. Mithin kann von den Evangelienstellen nur der kleinste Teil auf Jesus zurückgeführt werden. Und, wie gesagt, als Objekt der Verkündigung erscheint bei ihm das Reich Gottes, nicht seine Person.

Die älteste Verkündigung vor Juden ist natürlich auch noch Ankündigung des Reiches Gottes. Aber daneben tritt nun mit grosser Energie die Verkündigung der Person Jesu hervor und zwar Jesu als des Messias. Das *εὐαγγελίον τῆς περιτομῆς*, wie Paulus sagt (Gal 2$_{7}$), wird in der Apostelgeschichte mehrfach auf den kurzen Ausdruck gebracht, dass Jesus der Messias sei[1]). So treffend diese Formel ist, so ist

1) 9$_{20}$: *ἐκήρυσσεν τὸν Ἰησοῦν, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.* 9$_{22}$: *συμβιβαζόμενος, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός.* 5$_{42}$: *εὐαγγελιζόμενοι τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν.* 10$_{42}$: *κηρῦξαι τῷ λαῷ καὶ διαμαρτύρασθαι ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ ὡρισμένος ὑπὸ θεοῦ κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν.* 2$_{36}$: *ἀσφαλῶς οὖν γινωσκέτω πᾶς οἶκος Ἰσραὴλ ὅτι καὶ κύριον καὶ Χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός τοῦτον τὸν Ἰησοῦν.* 13$_{32}$: *καὶ ἡμεῖς ὑμᾶς εὐαγγελιζόμεθα τὴν πρὸς τοὺς πατέρας ἐπαγγελίαν γενομένην ὅτι ταύτην ὁ θεὸς ἐκπεπλήρωκεν τοῖς τέκνοις ἡμῶν ἀναστήσας Ἰησοῦν.* 17$_{3}$: *διανοίγων καὶ παρατιθέμενος ὅτι τὸν Χριστὸν ἔδει παθεῖν καὶ ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν, καὶ ὅτι οὗτός ἐστιν Χριστὸς Ἰησοῦς, ὃν ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν.* 18$_{4}$: *διαμαρτυράμενος τοῖς Ἰουδαίοις εἶναι τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν.* 18$_{28}$.

sie doch magerer als die wirkliche Predigt gewesen sein wird. Denn auch der Schriftbeweis genügte doch nicht, um die gewünschte Überzeugung zu wecken, wenn nicht noch etwas anderes hinzukam. Das war die wunderbare und aussergewöhnliche Beglaubigung, die ihm in der Auferweckung zu teil geworden war. Darum können die Apostel Jesum nur als den Messias verkündigen, indem sie als Zeugen für seine Auferstehung auftreten[1]). Wie sehr dies die Hauptsache ist, erkennt man daran, dass noch Paulus es einmal Röm 10 9f. als den eigentlichen Inhalt des *ῥῆμα τῆς πίστεως, ὃ κηρύσσομεν* bezeichnet:

ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου κύριον Ἰησοῦν
καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ.

Das ist der Inhalt des Evangeliums, dem die Juden sich nicht gebeugt haben (10 16).

Darum ist es nicht wunderbar, dass bei der Ergänzungswahl für Judas als die Aufgabe des Ersatzmannes bezeichnet wird, er solle mit den Elfen zusammen ein Zeuge der Auferstehung Christi sein (Act 1 21f.). Daneben wird nun freilich als Bedingung genannt, dass derselbe »in der ganzen Zeit, da der Herr Jesus bei uns ein- und ausging«, mit den Aposteln zusammengewesen sei — als ob es darauf ankäme, auch von dem übrigen Leben Jesu Zeugnis abzulegen[2]). Aber für ge-

1) Act. 2 32: *τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ἀνέστησεν ὁ θεός, οὗ πάντες ἡμεῖς ἐσμὲν μάρτυρες.* 3 13. 4 10. 4 33: *καὶ δυνάμει μεγάλῃ ἀπεδίδοσαν τὸ μαρτύριον οἱ ἀπόστολοι τῆς ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου.* 5 30. 32. 13 31: *ὁ δὲ θεὸς ἤγειρεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν . . . . οἵτινες νῦν εἰσὶν μάρτυρες αὐτοῦ πρὸς τὸν λαόν.*

2) Man mag über Spittas Quellenhypothese denken, wie man will, — das wird man ihm zugestehen müssen, dass er an dieser Stelle auf einen auffallenden Punkt mit Recht aufmerksam gemacht hat. (Die Apostelgeschichte, S. 6). Hier stehen in der Tat zwei verschiedene Auffassungen vom Wesen und der Aufgabe des Apostels zusammen und zwar eine ältere und eine jüngere. In dem Kreise des Petrus ist es selbstverständlich, dass jeder, auch die Hörer, über »die Zeit da Jesus ein- und ausging bei ihnen« orientiert war und es kam alles auf die Verkündigung der Auferstehung an. Erst für ein fremdes Publikum, das von Jesus überhaupt nichts wusste, war dagegen jenes genauere Vertrautsein mit dem Leben Jesu etwas, was besonders hervorgehoben

wöhnlich tritt dieser Punkt ganz zurück. Denn wenn auch Petrus gelegentlich auf das frühere Wirken des Herren zu reden kommt, so geschieht es fast immer in der Form, dass er nur an ganz bekannte Dinge erinnern wolle, sogar im Hause des Cornelius[1]). Und wie kurz sind diese Rückblicke — wie drängt hier immer alles gleich auf Tod und Auferstehung hin! Dass ausserhalb Palästinas auch vor Juden die Verkündigung anders gehandhabt werden musste, deutet die Apostelgeschichte in ihrer skizzenhaften Art an, indem sie z. B. in der Paulusrede vor den Antiochenischen Juden 13 23ff. einen etwas ausführlicheren Ansatz zu einer Art Erzählung macht und an anderen Stellen 18 25. 28 23 mit τὰ περὶ oder περὶ Ἰησοῦ erkennen lässt, dass eine ausführlichere Mitteilung über die Person Jesu gemeint ist.

Ganz gewiss aber konnte bei der Verkündigung vor den Heiden nicht ein etwas vollständigerer Bericht über die Person und Geschichte Jesu entbehrt werden. Wenden wir uns an die Urkunden, insbesondere die Paulinischen Briefe, so scheint es zwar auf den ersten Blick an allen Spuren hiervon zu fehlen. Indessen, nachdem bis zum Überdruss oft von dem geringen Interesse des Paulus für den irdischen Jesus geredet worden ist, erscheint es notwendig, diesen richtigen Satz doch etwas einzuschränken oder zu ergänzen. Welcher Gedankeninhalt wird in der Heidenmission, insbesondere von Paulus, unter εὐαγγελίον begriffen[2])?

Als das spezifische Objekt der Verkündigung erscheint meist die Person Christi: εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ heisst es I Th 3 2. Gal 1 7. II Kor 9 13. Phl 1 27, das Evangelium vom Sohne Gottes

---

werden musste. Wir verstehen, dass der Verf. der Apostelgeschichte, der auch sonst biographisches Interesse hat, dies betont, würden aber auch verstehen, wenn dieser Punkt in der alten Quelle gefehlt hätte. Die sprachliche Form des Satzes legt die Bearbeitungshypothese Spittas sehr nahe.

1) Act 2 22: Ἰησοῦν τὸν Ναζωραῖον, ἄνδρα ἀποδεδειγμένον ἀπὸ τοῦ θεοῦ εἰς ὑμᾶς δυνάμεσι καὶ τέρασι καὶ σημείοις, οἷς ἐποίησεν δι' αὐτοῦ ὁ θεὸς ἐν μέσῳ ὑμῶν, καθὼς αὐτοὶ οἴδατε — 10 37: ὑμεῖς οἴδατε τὸ γενόμενον ῥῆμα καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας. —

2) Auszuscheiden sind natürlich die Stellen, in denen das Wort die Handlung des Verkündigens bezeichnet, wie z. B. Röm 15 19. I Kor 4 15. II Kor 2 12. 8 18. Phl 2 12. 4 3. 15. I Th 1 5. 3 2.

begegnet uns Röm 1 9, vgl. Gal 1 16: *εὐαγγελίζεσθαι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἐν τοῖς ἔθνεσιν* und I Kor 1 23. II Kor 1 19. 4 5. Phl 1 15. I Tim 3 16: *κηρύσσειν τὸν Χριστόν*[1]). Eine nähere Bestimmung dieses Inhalts lesen wir II Kor 4 4f., wo speziell die *δόξα* Christi genannnt ist; besonders wichtig ist die breite Inhaltsangabe Röm 1 3f. Hiernach handelt das Evangelium Gottes

περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ
τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυεὶδ κατὰ σάρκα
τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης
ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν
Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.

Mag man immerhin zweifeln, ob Paulus die Davidische Abstammung Jesu als ein Stück der Heilsverkündigung angesehen habe, jedenfalls lehrt die Stelle, dass, wo er vollständig von Christus redet, er diesen Zug nicht missen wollte (vgl. Gal 4 4). Der Accent freilich liegt auf der zweiten Hälfte. Es ist ein gemein urchristlicher Gedanke, der hier von ihm in seiner Ausdrucksweise hervorgehoben wird, dass Jesus infolge seiner Auferstehung zum Sohne Gottes mit voller Macht und Würde erhöht worden ist, entsprechend dem Heiligkeitsgeiste, der mit seiner Person untrennbar verbunden ist. Wenn Paulus diesen durch die Majestät Gottes von den Toten erweckten (Röm 6 4. 10 9f.) Christus den Heiden verkündigte als den Sohn Gottes, so konnte er nicht umhin, auch die Voraussetzung dazu, seinen Tod, mit zu verkündigen. In welchem Masse er dies getan hat, ist bekannt. Darum erscheint im 1. Korintherbrief die Predigt vom Kreuz geradezu als ein Hauptpunkt der Verkündigung (1 18. 23. 2 2). Ich sage: ein Hauptpunkt, denn gerade so wie die Predigt von der Auferstehung unvollständig ist ohne die Predigt vom Tode Christi, so fehlte auch dem Worte vom Kreuze seine eigentümliche Spitze, wenn es nicht auch redete von der Überwindung des Todes in der Erweckung von den Toten. So stehen denn diese beiden Tatsachen im Vordergrunde des Paulinischen Evangeliums. In gedrängter Weise hat er den Inhalt seiner Verkündigung formuliert I Kor 15 3ff.:

---

1) Vgl. Act 8 5: *κηρύσσειν αὐτοῖς τὸν Χριστόν.* 8 35: *εὐηγγελίσατο αὐτῷ τὸν Ἰησοῦν.* 11 20: *εὐαγγελιζόμενοι τὸν κύριον Ἰησοῦν.* 19 13. 28 23.

ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς,
καὶ ὅτι ἐτάφη,
καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς,
καὶ ὅτι ὤφθη τῷ Κηφᾷ u. s. w.

Mit dieser Stelle ist von der Theologie mannigfacher Missbrauch getrieben worden. Man hat z. B. aus ihr ganz genau den Stand der religiösen Anschauungen der Urgemeinde, von der Paulus sie empfangen haben will, ermitteln wollen, obwohl doch niemand Bürgschaft leisten kann, dass die Formulierung nicht erst von Paulus stamme. Ob die Worte ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν wirklich die Meinung des Petrus wiedergeben und nicht etwa erst des Paulus Auffassung von ihr, ist mir wenigstens sehr zweifelhaft. Man hat ferner in diesen dürftigen Sätzen eine erschöpfende Darstellung des Inhaltes der Paulinischen Verkündigung sehen wollen. Und doch lehrt eine sehr einfache Überlegung, dass es sich hier nur um einen formelhaften Auszug handelt, in welchem alles auf die grundlegende Tatsache der Auferstehung Christi abzielt. Nur das, was als unumgängliche Voraussetzung dazu notwendig ist, wird erwähnt. Sind doch auch diese Verse 3 und 4 nur eine kurze Einleitung zu der wichtigeren und darum ausführlicheren Aufzählung in V. 5—8, auf welcher das ganze Schwergewicht ruht. Dass wir im Sinne des Paulus nicht das Ganze vor uns haben, erkennt man ferner, wenn man die Stelle Gal 1 11 heranzieht. Wie verhält sich die Korinther-Stelle, in welcher Paulus sagt, er habe diese Verkündigung »überkommen« (παρέδωκα . . ὃ καὶ παρέλαβον) zu jener, wonach er sein Evangelium nicht von Menschen empfangen hat? Beides lässt sich nur vereinigen, wenn man erwägt, dass es sich im Galaterbrief um das Subjekt zu all den Aussagen von I Kor 15 handelt. Dass Jesus der Messias, der Sohn Gottes ist, hat Paulus allerdings nicht von der Urgemeinde gelernt, sondern durch göttliche Offenbarung, die Kunde von seinem Tode, Begräbnis und seinen Erscheinungen vor den Aposteln hat er durch Überlieferung erhalten. In seinem Evangelium aber ist beides enthalten und die Aufzählung I Kor 15 ist schon deswegen unvollständig, weil hier über die Person und den messianischen Charakter Christi nichts mitgeteilt wird.

Nun liegt es aber weiter in der Natur der Sache, dass die

I Kor 15 erwähnten Punkte garnicht verstanden werden können ohne eine Ergänzung und Vervollständigung und zwar nach vorwärts wie nach rückwärts. Zunächst nach vorwärts: Der Gedanke, dass in der Person Jesu der Sohn Gottes zur Macht und Herrlichkeit erhöht ist, vollendet sich in der Predigt doch erst dann, wenn hinzugefügt wird, wozu er da ist, nämlich zum Gericht und zur Errettung. Als den, der vom Himmel kommt und uns von dem kommenden Zorne errettet, hat Paulus den Sohn Gottes in Thessalonich gepredigt (I Th 1 10, vgl. Act 10 42. 17 30). So ist also die Parusie mit Gericht und Heilsverkündigung ein wesentlicher Bestandteil des Evangeliums. Paulus redet von dem Tage, da Gott richten wird das Verborgene der Menschen »nach meinem Evangelium« durch Jesus Christus (Röm 2 16) [1]). Wenn aber die Gerichtsankündigung in der »frohen Botschaft« eingeschlossen ist, so natürlich auch die Forderung der Busse [2]). Auf »Gehorsam« rechnet das Evangelium (Röm 10 16. II Th 1 8. I Pt 4 17), es kommt darauf an, zu wandeln »würdig des Evangeliums« (Phl 1 27). Aber überwiegend ist es natürlich ein *εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας* (Eph 1 17. Act 20 24: *εὐαγγέλιον τ. χάριτος τ. θεοῦ* vgl. V. 27) oder *τῆς εἰρήνης* (Eph 6 15), dem entsprechend, dass die Boten Gottes vor allem Gutes zu verkündigen haben: *ὡς ὡραῖοι οἱ πόδες τῶν εὐαγγελιζομένων τὰ ἀγαθά* (Jes 52 7. Röm 10 15). Dass das Evangelium in erster Linie Heilsbotschaft ist, geht daraus hervor, dass es die Hoffnung erweckt (Kol 1 23) und die Sehnsucht, an ihm teilzuhaben (I Kor 9 23: *ἵνα συγκοινωνὸς αὐτοῦ γένωμαι*) [3]). Es ist eine Kraft Gottes zur Errettung, d. h. es zeigt den Weg zur *σωτηρία* und gibt das Mittel dazu unmittelbar an die Hand (Röm 1 16). Nach dem Sprachgebrauch des Paulus ist sogar nicht zu zweifeln, dass für ihn sein *εὐαγγέλιον* den Heilsweg auch in einer ganz bestimmten Formulierung enthält,

1) Vgl. zu dieser Stelle meine Beiträge zur Paul. Rhetorik S. 57 (209). Vgl. auch das »ewige Evangelium« Mk 14 eff.

2) Vgl. Act 17 30. 20 20: *διαμαρτυράμενος τὴν εἰς θεὸν μετάνοιαν καὶ πίστιν εἰς τ. κύρ. ἡμ. Ἰ. Χρ.*

3) Vgl. Act 8 12 *εὐαγγ. περὶ τῆς βασιλείας τ. θεοῦ καὶ τοῦ ὀνόματος Ἰ. Χρ.* 19 8 *πείθων τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ.* 20 25 *κηρύσσειν τ. βασιλείαν τ. θεοῦ.* 28 23 *διαμαρτυράμενος τὴν βασιλείαν τ. θεοῦ.* 28 31 *κηρύσσειν τ. βασ. τ. θ.*

indem es die Gesetzesfreiheit der Heiden verkündigt. Dies ist die »Wahrheit des Evangeliums« (Gal 2 5. 14), die er den Gegnern gegenüber aufrecht erhält. Indem diese die Heiden in das Joch des Gesetzes einfangen wollen, verkündigen sie »ein Evangelium« gegen das, was er verkündigt hat (Gal 1 6). Die Judaisten verkündigen einen anderen Jesus, einen anderen Geist [1]), ein anderes Evangelium, als er (II Kor 11 4). Aus dieser Stelle sieht man, dass gelegentlich sogar die Verkündigung Jesu als etwas Besonderes neben dem Evangelium, welches dann nur den Heilsweg beschreibt, bezeichnet werden kann. Auch der Geist mit seinen Gaben gehört zu den Gegenständen der Verkündigung (Act 2 38). Ist er doch als ἀπαρχή (Röm 8 23) und ἀρραβών (II Kor 1 22) ein Stück des angekündigten Heils. Wenn ferner nach Gal 1 16 zu dem dem Paulus offenbarten Evangelium (1 12) auch der Auftrag gehört, den Sohn Gottes unter den Heiden zu verkündigen, so haben wir daraus zu entnehmen, dass in dem Begriff der apostolischen Botschaft für Paulus auch einiges von den geschichtsphilosophischen Gedanken enthalten ist, die er Röm 9—11 ausführt. Freilich der Epheserbrief geht wohl zu weit, wenn er die Vereinigung der beiden Völker als den spezifischen Inhalt schon der Verkündigung Jesu (2 17) und die Berufung der Heiden als das eigentliche μυστήριον des Paulinischen Evangeliums bezeichnet (3 5f. 6 9). Aber in dem εὐαγγέλιον kann nicht ganz gefehlt haben eine Lehre über das Verhältnis der Juden zum Heil und die Berufung der Heiden. Darauf weist z. B. die Stelle Röm 11 28 hin, wo von den Juden gesagt wird: κατὰ μὲν τὸ εὐαγγέλιον ἐχθροὶ δι' ὑμᾶς, κατὰ δὲ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς πατέρας. Wenn auch das κατὰ wohl zunächst rein rhetorisch aus der folgenden Antithese herausgewachsen ist [2]), so ist doch der Gedanke unverkennbar der, dass das dem Apostel offenbarte εὐαγγέλιον auch Aussagen umschloss über die zeitweilige Verstockung und Aussperung des jüdischen Volkes. Wenn Paulus vor Heiden den Sohn Gottes aus dem Samen Davids verkündigen wollte, so konnte er garnicht umhin, sich auch über das

1) Mir ist nicht zweifelhaft, dass in ἢ πνεῦμα ἕτερον [λαμβάνετε] ὃ οὐκ ἐλάβετε das λαμβάνετε als missverständliches Glossem zu streichen und πνεῦμα ἕτερον von κηρύσσει abhängig zu machen ist.

2) S. meine Beiträge zur Paul. Rhetorik S. 18 (180).

Verhältnis dieses εὐαγγέλιον zur alttestamentlichen ἐπαγγελία auszusprechen. Namentlich bei der Feindseligkeit der Diaspora-Juden musste er vor den monotheistisch interessierten Hellenen auseinandersetzen, wie er, der Jude, bei der Verkündigung einer offenbar jüdischen Religion dazu kam, sich vom Judentum abzusondern. Hier nun war der Punkt, wo Paulus schlechterdings nicht vermeiden konnte, über die religiöse oder dogmatische Deutung des Todes Christi hinaus auch eine historische Erörterung zu geben. Er musste sagen, wie es Act 13 26f. geschieht, dass der Sohn Gottes, den Verheissungen gemäss, zu den Juden gekommen, aber von ihnen verworfen und getötet ist. Er konnte aber davon nicht reden, ohne eine Reihe von Einzelzügen zu erwähnen, Pilatus und Golgatha, den Grund der Verurteilung und die Art der Hinrichtung. Dass er bei dem letzteren Punkt nicht nur die Grausamkeit des Todesleidens, sondern auch den Gehorsam der Selbsterniedrigung Christi (Phl 2 8), seine Milde und Geduld (II Kor 10 1) in lebendigen Farben ergreifend seinen Hörern vor Augen gemalt hat, würden wir vermuten, wenn er es uns nicht selbst gesagt hätte (Gal 3 2). Ferner musste er doch irgendwie sich über die Gründe des Unglaubens der Juden aussprechen. Die blosse Theorie von der Verstockung reichte hier doch nicht aus, wo es sich darum handelte, die Berechtigung der neuen Religion und Propaganda neben der alten jüdischen zu erweisen. Hier wird er auf Jesu Stellung zum Gesetz hingewiesen haben (Gal 2 20. 3 10). Dass Jesus während seines Lebens unter dem Gesetze stand (Gal 4 3), kann nur die eine Seite seiner Verkündigung gewesen sein. Auch für den Satz, dass Christus das Ende des Gesetzes ist (Röm 10 4), wird er Belege mit Worten und Taten Jesu haben geben müssen. Überhaupt ist es doch völlig undenkbar, dass Paulus in der Missionspredigt darauf verzichtet haben sollte, über die historische Person Jesu etwas Näheres mitzuteilen. Wie konnte er auf das geringste Verständnis rechnen, wenn er nicht irgendwie seine Hörer orientierte, wer denn dieser Jesus eigentlich gewesen, unter welchen Umständen und in welcher Weise er gewirkt, was er gelehrt habe u. dgl. Die Briefe geben nun einmal darin ein völlig falsches Bild, dass sie uns über die eigentliche Verkündigung des Apostels nur so sehr wenig lehren. Das alles ist eben hier bereits vorausgesetzt. — Wenn die Gemeinde beim

Herrenmahl den Tod des Herren verkündigt, indem sie die Handlungen, die Jesus vorbildlich vollzogen hat, wiederholt, so muss sie, auch schon vor Abfassung der Evangelien, ein deutliches Bild nicht nur von dem Tode Jesu, sondern auch von den Vorgängen des letzten Mahles besessen haben. Woher sollte sie dies Bild haben, wenn nicht aus der Verkündigung des Paulus? Und was nun Paulus im Briefe an die Korinther mitteilt, trägt schon so vollkommen den Darstellungscharakter und Stil unsrer Evangelien (ich erinnere nur an das Paar paralleler gleichnisartiger Handlungen), dass man daran lernen kann, wie auch dem Paulus schon evangelienartiger Stoff in einer Formung zur Verfügung stand, die der in unsren Evangelien verwandt war. Man kann dies auch auf Grund der dem Paulus bekannten »Logia« vermuten. Wie mancher der ihm vertrauten Sprüche wird schon zu seiner Zeit eine erzählende Einrahmung gehabt haben, in welcher wenigstens die Gelegenheit, bei der er gesprochen, angegeben war.

Diese Betrachtungen sollten zeigen, dass es verkehrt ist, den Begriff εὐαγγέλιον bei Paulus nur nach den I Kor 15 mitgeteilten Stücken der Verkündigung zu bestimmen. Die hier vorliegende Auswahl, die zu einem ganz bestimmten Zwecke hervorgehoben ist, muss durch eine grosse Reihe von Gedanken nach vorwärts, wie nach rückwärts ergänzt werden. Er konnte eben garnicht vermeiden, den Heiden, welche nicht in Palästina lebten, wenigstens einen notdürftigen Umriss zu geben von dem, was sich damals in Galiläa und Jerusalem zugetragen hatte. Und wenn Paulus persönlich vielleicht weniger den Trieb zu solchen Mitteilungen hatte, so konnten doch seine Schüler garnicht ohne sie auskommen. Es ist ferner sehr bemerkenswert, dass in der bekannten Papias-Stelle über Markus τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα als der eigentliche Inhalt der διδασκαλίαι des Petrus erscheinen. Freilich, dieser Apostel darf mit dem Paulinischen Kreise in diesem Punkte wohl nicht zu nahe verglichen werden. Aber es genügt vollkommen, was wir ausgeführt haben, um zu beweisen, dass auch das Paulinische »Evangelium« nicht ohne einen gewissen Umfang von Tatsächlichem zu denken ist.

Gewiss aber wird das, was der Apostel an historischem Material in seine Verkündigung einschloss, wie es nach religiösen

und dogmatischen Gesichtspunkten ausgewählt gewesen sein wird, so auch von ihm lediglich unter dem religiösen Gesichtspunkt aufgefasst worden sein. Ein »historisches« Interesse an den Dingen hat er so wenig gehabt, wie seine apostolischen Genossen und Gemeindeglieder. Worte, Taten, Erlebnisse und Leiden Jesu sind für ihn Ereignisse, die nur in Betracht kommen als von Gott gewollt und von Gott herbeigeführt. Jesu Worte sind geboren aus dem Geiste Gottes, seine Taten sind Wirkungen der Kraft Gottes, sein Tun und Leiden sind Bewährungen des allzeit demütigen und gehorsamen gottähnlichen und gottverwandten »Sohnes Gottes«, der vom Himmel stammt. Sein ganzes Leben ist eine beständige Entäusserung (κένωσις), ein Verzicht auf die Ausübung göttlicher Herrschaft und Herrlichkeit. Die Knechtsgestalt, die er trug, hatte er angenommen wie ein zeitweiliges Gewand, nur im Menschenbilde ist er unter den Menschen erschienen. Diese Auffassung, die an den Doketismus streift, ist kein geeigneter Boden für die Pflege realistischer Erinnerungsbilder. So wenig Paulus mancherlei historisch-menschliches Detail ganz entbehren konnte — nie hätte er ein Interesse gehabt oder die Fähigkeit, für die Gemeinde ein evangelienartiges, ausgeführtes biographisches Bild Jesu zu zeichnen. Wenn Paulus allein, wenn nur sein Christusbild massgebend gewesen wäre, hätten wir höchst wahrscheinlich nie eine Schrift, wie unser ältestes Evangelium erhalten. Aber das ist nun die eigenartige Fügung der Dinge, die wir nicht genug bewundern können, dass das sublimierte Christusbild des grössten Apostels, welches der Gemeinde für alle Zeiten nicht genügen konnte, mit lebendigen Farben ausgefüllt worden ist durch das Einmünden der Überlieferung aus der Urgemeinde in den Kreis der Paulinischen Gemeinden. In der Tradition, dass Johannes Markus der Verf. des ältesten Evangeliums war — ob sie nun richtig ist oder nicht —, liegt ein ausserordentlich tiefer geschichtlicher Sinn. Der Paulinismus konnte kein Lebensbild Jesu erzeugen, die Urgemeinde allein hätte uns ein wesentlich anderes Bild überliefert, als das, welches wir besitzen. Es musste ein Schüler des Petrus und des Paulus sein, der die konkreten und realistischen Erinnerungen der Urgemeinde im Rahmen paulinischer Ideen zur Darstellung bringen sollte. Damit habe ich nun freilich bereits ein Urteil über den dog-

matischen oder religiösen Charakter des alten Evangeliums gewagt, das eigentlich erst als Resultat der ganzen folgenden Darstellung sich ergeben wird und das daher hier nur als eine vorläufige Hypothese stehen möge [1]). In dem gegenwärtigen Zusammenhange kommt es mir nur darauf an zu zeigen, dass der Inhalt des Paulinischen Begriffes *εὐαγγέλιον*, so zweifellos er auch mancherlei historisches Material umfasst, doch nicht imstande ist, den ganzen Inhalt unsres alten Evangeliums zu erklären. Zu dem religiösen Interesse an den grossen Heilstatsachen, wie Paulus sie in gedrängter Kürze I Kor 15 3ff. aufzählt, musste noch ein bestimmtes stoffliches Interesse, eine Freude am Detail, die Lust am Erzählen, vor allem aber überhaupt ein breiter Strom von Erinnerungen oder Überlieferungen kommen, wenn ein Werk entstehen sollte, wie das unsrige. Will man es ganz verstehen, so hat man auf Form und Stoff zu achten. Man darf nicht vergessen, dass der dem Verf. zu Gebot stehende Stoff ihm dazu dienen soll, bestimmte religiöse Gedanken der Verkündigung zu illustrieren. Es wäre aber auch falsch, diese religiösen Ideen als Erzeugerinnen des gesamten Stoffes aufzufassen. Wir versuchen, beides im Auge zu behalten; unser Verf. will *εὐαγγέλιον* bieten und damit der Verkündigung, der Lehre, also bestimmten praktischen Zwecken seiner Umgebung, seiner Zeit dienen; er schreibt aus seinem Glauben heraus für den Glauben, ihn zu erwecken, zu stärken oder zu klären. Aber zugleich ist er Träger einer Überlieferung, die sich ihm tendenzlos, durch das eigene Schwergewicht, durch das Interesse, welches sie ihm abnötigte, in die Feder drängte. Es wird eine reizvolle und, wie ich meine, auch zum Teil lösbare, Aufgabe sein, in dieser Weise den Überlieferungsstoff, der dem Verf. gegeben war, festzustellen,

---

1) Man könnte den Inhalt des Markus auffassen als eine Synthese von I Kor 15 3ff. und Act 10 37—43: *ὑμεῖς οἴδατε τὸ γενόμενον ῥῆμα καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας [ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας*: Interpolation nach Lk 23 5] *μετὰ τὸ βάπτισμα ὃ ἐκήρυξεν Ἰωάννης, Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρὲθ, ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει, ὃς διῆλθεν εὐεργετῶν καὶ ἰώμενος πάντας τοὺς καταδυναστευομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου, ὅτι ὁ θεὸς ἦν μετ' αὐτοῦ . . . . ὃν καὶ ἀνεῖλαν κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλον . . τοῦτον ὁ θεὸς ἤγειρεν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ ἔδωκεν αὐτὸν ἐμφανῆ γενέσθαι.*

indem wir zu erkennen suchen, wie er ihn im Dienste seiner religiösen Aufgabe geformt und verwertet hat.

Hiernach ergiebt sich unser Plan: wir wollen durch eine eindringende Analyse der Form unsres Evangeliums es zu verstehen suchen als Aufzeichnung von εὐαγγέλιον im Dienste der Missionsgemeinde aus den religiösen Ideen seines Verfassers heraus. Wir werden dann feststellen, dass der Inhalt nicht völlig und rein in dieser Form aufgegangen ist, weil, wie sich zeigen wird, der verwandte Stoff nicht mehr blos Rohmaterial, sondern schon bis zu einem gewissen Grade geformt war. Wir werden dann schliesslich zu erkennen versuchen, wie der unserem Verf. zu Gebote stehende Stoff formell und religiös beschaffen war.

5. Nach der Überschrift enthält unser Buch Botschaft von Jesus Christus dem Sohne Gottes. Hier ist zunächst zu beachten der Name Jesus Christus. Es ist der uns von Paulus her geläufige Doppelname, in welchem der zweite Teil Eigenname geworden ist, so dass seine Appellativ-Bedeutung kaum noch empfunden wird. So nennt ihn die Gemeinde, so bezeichnet unser Verfasser ihn hier in der Überschrift, wo er unmittelbar zu seinen Lesern redet. In der Erzählung dagegen hat er soviel historischen Stil, ihm den Namen Jesus zu geben [1]). In dieser doppelten Benennung spiegelt sich seine doppelte Stellung zur Sache: er ist Evangelist im alten Sinne, d. h. Verkündiger einer religiösen Botschaft und Träger einer erinnerungsmässigen Überlieferung.

Wenn er dann hinzufügt *υἱοῦ θεοῦ* [2]) so ist das der Ausdruck für eine religiöse Überzeugung, etwa so wie Johannes

1) Der Name Christus kommt nur 9 41 vor und zwar als Appellativum (dies ist aber eine sehr sekundäre Stelle), *κύριος* nur im unechten Schluss 16 19f.

2) Die Auslassung der Worte durch ℵ 28. 255 und Väter (Ir. Or. Epiph.) scheint mir nicht genügend, um die Worte zu streichen (vgl. das Material bei Westcott-Hort II app. p. 23). Die Zusammenstellung ℵ Epiph. begegnet auch sonst. So sind dies z. B. die einzigen Zeugen, welche in der Gadarener-Stelle in allen drei Evangelien jedesmal einen andern Namen haben. Alt mag die Auslassung sein; ihre Ursprünglichkeit wird angesichts der Übereinstimmung von B und D it vg nicht behauptet werden dürfen, zumal da höchst wahrscheinlich Auslassung wegen Homoioteleuton vorliegt.

von dem Glauben redet, dass Jesus der Christus, der Sohn Gottes sei (20 31). Die Persönlichkeit, von der er redet, ist der in der Gemeinde verehrte Sohn Gottes. Von grosser Bedeutung wäre es für uns zu wissen, in welchem Sinne er den Namen deutet, ob in der griechisch-physischen oder in der alttestamentlich-theokratischen oder in der paulinischen Richtung. Eine sichere Antwort giebt es auf diese Frage nicht. Wenn wir freilich Mk 6 3 benutzen dürften, so hätten wir eine. Hier ist nämlich in den Worten: *οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τέκτων, ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας* . . so deutlich die Vaterschaft Josephs künstlich und absichtlich umgangen, dass man sieht: die Feder des Schreibers sträubte sich, den *υἱὸς Ἰωσήφ* zu nennen. Das erkennt man schon aus dem Markustext für sich, noch besser freilich aus einer Vergleichung mit Matthäus und Lukas. Jener schreibt: den Sohn des Zimmermanns (13 55), dieser: Sohn Josephs (4 22). Aber eben diese Vergleichung lehrt auch, dass der uns heute vorliegende Text des Markus nicht derjenige sein kann, den einst Matthäus und Lukas lasen. Denn es wäre doch ein eigentümlicher Zufall, dass beide — ihren Vorgeschichten zum Trotz — die Vaterschaft des Joseph in Abweichung von ihrer Vorlage [1]) erst eingeführt hätten. In dem alten Evangelium wird Jesus noch ganz unbefangen als Sohn Josephs bezeichnet worden sein. Damit ist gesagt, dass der Evangelist an keiner Stelle deutlich den Namen »Sohn Gottes« durch Anspielung auf seine göttliche Geburt zu erklären sucht. Auf alle Fälle ist es charakteristisch genug, dass Markus überhaupt keine Geburtsgeschichte vorausschickt. So wie Paulus Christus für ein göttliches Wesen hält und auf sein Herabsteigen vom Himmel alles, auf die Art seiner Geburt kein Gewicht legt, so hält auch unser Evangelist nicht für nötig, über die Geburt Jesu irgend etwas mitzuteilen. Wie sie immer beschaffen gewesen sein mag — für ihn gehört sie nicht zu den Heilstatsachen, die im Evangelium nicht fehlen dürfen. Jesus ist für ihn Sohn Gottes, auch abgesehen von seiner Geburt.

Um die eigentümliche Schattierung zu erkennen, in welcher unser Verf. den Namen verwertet, müssen wir folgendes er-

1) Dass Lk 4 22. 24 Reminiscenzen an Mk 6 3 sind, glaube ich als anerkannt voraussetzen zu dürfen. Vgl. meinen Kommentar zu Lukas (Meyer [8] S. 363. 366 f.).

wägen. Da er nie die Benennung erläutert, so setzt er offenbar voraus, dass sie ohne weiteres verständlich ist. Er kann mithin den Namen in keinem anderen Sinne verstehen, als er in der Gemeinde seiner Zeit verstanden wurde. Nun haben wir keine sichere Spur davon, dass etwa um das Jahr 70 in den heidenchristlichen Gemeinden eine andere Auffassung von der Gottessohnschaft Jesu gegolten habe, als die des Paulus oder des 1. Petrusbriefes. Es ist daher keine Veranlassung vorhanden, die Bezeichnung des Markus anders zu verstehen.

Etwas näher kommen wir vielleicht dem Sinne, in welchem Markus von dem Sohne Gottes redet, wenn wir fragen: was will er eigentlich durch seine Schrift dem Leser bieten? Will er blos erzählen von dem Erdenleben dessen, der jetzt zur Rechten Gottes sitzt? Will er blos erbauen oder will er auch etwas beweisen? Schreibt er in biographischer, in missionarischer, in apologetischer Absicht? Alle diese Fragen sind schon bejaht worden und sicher ist in allen etwas enthalten, was der Wahrheit nahe kommt. Aber wie leicht verfehlt man hier die Nuance! Wie leicht bringt man auf eine enge Formel, was in der gestaltenden Seele des Verfassers ein unbewusster Trieb war, in dem allerlei Motive durcheinanderwogten! Vielleicht treffen wir ungefähr das Richtige, wenn wir Folgendes sagen. Dem Verf. und seinen christlichen Lesern steht natürlich längst fest, dass Jesus Christus, zu dem die Gemeinde in Verehrung und Andacht aufschaut, der Sohn Gottes ist. Seinen Lesern in der Gemeinde braucht er diesen Satz also nicht zu beweisen. »Beweisen« ist überhaupt ein Ausdruck, der mit einer rein erzählenden Schriftstellerei nur schwer in Zusammenhang gebracht werden kann. Selbst von Johannes sollte man lieber sagen, dass er durch seine anschauliche Darstellung den Glauben, die Überzeugung von der Gottessohnschaft Jesu erwecken und stärken wolle (20 30f.). So ist es auch unsrem Evangelisten nicht um den Beweis eines Lehrsatzes, sondern um lebendige Vergegenwärtigung, Einprägung, Befestigung und Anfeuerung des Glaubens zu tun. Er will denen helfen, die Jesum Christum lieben, obwohl sie ihn nicht gekannt haben, die an ihn glauben, obwohl sie ihn nicht schauen (I Pt 1 2). Dazu kommt aber noch etwas anderes, das durch Wredes Buch in die rechte Beleuchtung gerückt ist.

Für den Glauben der ältesten Gemeinde beginnt die Messianität Jesu erst mit der Erhöhung. Dadurch hat ihn Gott zum Herrn und Christus gemacht (Act 2 36). Durch die Auferstehung von den Toten ist er zum Sohne Gottes in Kraft eingesetzt worden (Röm 1 4) [1]. Von hier aus rückt aber nicht nur, wie bei Paulus, die vorweltliche Existenz Jesu in ein andres Licht, sondern vor allem auch das irdische Leben Jesu. Wenn Paulus der Vorstellung von der κένωσις einen energischen Ausdruck giebt, so wagt doch auch er an derselben Stelle (Phl 2 6ff.) nicht zu sagen ἄνθρωπος γενόμενος, sondern wählt den vorsichtig umschreibenden Ausdruck ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος. Wie viel näher musste es der populären Anschauung liegen, den Glanz des Erhöhten auch schon in das irdische Leben zurückstrahlen zu lassen oder — richtiger gesagt — auch an dem Wesen des irdischen Jesus die himmlische Herrlichkeit zu entdecken. »So gewann das Urteil: Jesus ist (auch in seinem Erdenleben der Sohn Gottes) der Messias gewesen, mehr und mehr einen eigenen Inhalt und eine selbständige Bedeutung. Es entstand ein neuer, ein specifisch christlicher Messiasbegriff« (Wrede p. 218). Der Höhepunkt dieser Entwicklung ist im Johannesevangelium erreicht. Hier wird Jesus als der Sohn Gottes dargestellt, der auch auf Erden schon Träger der göttlichen Majestät war. Freilich gehörten Augen des Glaubens, gehörten Gotteskinder dazu, um hinter der unscheinbaren Hülle diesen Glanz wahrzunehmen. Solchen Glauben will Johannes wecken, hierfür will er den Blick öffnen. Dieser Anschauung steht nun unser Markus-Evangelium nicht fern [2]. Auch Markus erweckt und erhält in seinen Lesern die Überzeugung, dass Jesus schon auf Erden der Sohn Gottes war. Ich will nicht behaupten, dass dies seine Hauptabsicht war, aber er konnte von Jesu Leben garnicht sprechen, ohne diesen seinen Glauben auf Schritt und Tritt hervortreten zu lassen. Wie wichtig ihm

1) Vgl. meine »Predigt Jesu vom Reiche Gottes« p. 158 f. Wrede p. 214 f.

2) Das war meine Überzeugung schon seit langer Zeit und ich freue mich, dass Wrede in seiner Art das so energisch ausgesprochen hat. Freilich hat er es in einem Zusammenhang getan, den ich mir nicht aneignen kann.

dies Stück der Verkündigung ist, zeigt der Umstand, dass er am Anfang und am Schlusse seines Werkes es stark hervorheben lässt. Das erste wichtige Ereignis, das er mitteilt, ist die Taufe Jesu. Was vorhergeht, dient nur zu ihrer Vorbereitung. Und an ihr wieder ist das Wichtigste, dass Gott selbst ihn vom Himmel her als seinen geliebten Sohn anredet. Und kaum hat Jesus seine Seele ausgehaucht, so folgt das Bekenntnis des Hauptmanns: wahrlich, dieser war der Sohn Gottes. Dem entspricht auf dem literarischen Höhepunkt, in der Mitte, das Bekenntnis des Petrus. In unserm Markustext lautet es freilich nur: *σὺ εἶ ὁ Χριστός* [1]) und auch der des alten Evangeliums scheint den Sohn Gottes nicht enthalten zu haben [2]). Aber aus anderen Stellen [3]) ergiebt sich, dass für unsren Evangelisten gerade wie für Joh 20 30f. *ὁ Χριστός* und *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* gleichbedeutend sind. So ist Anfang, Mitte und Schluss des Buches durch je eine bedeutungsvolle Hervorhebung der Gottessohnschaft Jesu ausgezeichnet. Aber diese drei Erzählungen sind anders aufzufassen, als gewöhnlich geschieht. Beim Hauptmann unter dem Kreuz sagt man: natürlich denkt er in seinem heidnischen Sinn an einen Göttersohn. Das mag historisch richtig sein. Der Hauptmann mag dies Urteil so naiv, so mythologisch wie möglich gemeint haben, ja auch die alte, unserem Evangelisten vorliegende Überlieferung mag noch ein Gefühl davon gehabt haben, wie es eigentlich gemeint war. Aber wer kann daran zweifeln, dass Markus dies Bekenntnis im vollen christlichen Sinne versteht, etwa wie bei Johannes die *πιστεύοντες εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ* als Christen im Vollsinne erscheinen (1 13). Ebenso pflegt man bei der Taufe dem Markus unsre moderne,

1) Nur die, einem Alexandrinischen Archetypus entstammende Zeugengruppe ℵLΦ 157 und b syr^{sch} syr^{hr}, fügt, teilweise nach Mt konformierend, *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* (*τοῦ ζῶντας*) hinzu.

2) Aus den drei Texten von

Mk: *σὺ εἶ ὁ Χριστός*
Lk: *τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ*
Mt: *σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ*

ergiebt sich, dass Lukas vielleicht den ursprünglichen Text erhalten hat; Mk hat den altertümlichen Ausdruck abgestossen, Mt durch Glossierung gemildert.

3) Vgl. 1 24 und 5 7; 3 11 und 1 34; ferner 14 61:
σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ;

historische, »adoptianische« Auffassung der Himmelsstimme unterzulegen — gewiss mit Unrecht. Wenn wir so deuten, dass durch sie der Mensch Jesus von Nazareth zu seiner neuen Aufgabe berufen, zum Gottessohn erwählt, zum Messias geweiht und ausgerüstet wird, so treffen wir damit höchst wahrscheinlich den Sinn der alten Überlieferung, vielleicht auch den Sinn, in welchem Jesus dies Erlebnis gedeutet hat. Aber Markus versteht die Worte gewiss nicht mehr so, dass dadurch dem Wesen Jesu etwas hinzugefügt worden, dass er jetzt erst in die Sphäre des göttlichen Propheten hineingetreten wäre. Bei ihm bedeutet die Himmelsstimme doch wohl eine Anerkennung und Bestätigung dessen, was auch ohne sie vorhanden sein würde, des himmlischen, gottverwandten Wesens Jesu, das durch die Knechtsgestalt nur verhüllt war. Markus versteht die Himmelsstimme als ein analytisches, die alte Überlieferung wird sie als ein synthetisches Urteil gemeint haben. Darum fehlt auch schon bei Markus die zweifellos älteste Form der Himmelsstimme: du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeuget[1]), in welcher noch deutlich die synthetische Form des göttlichen Willensentschlusses hervortritt. Die Erwählung und Erhöhung eines Menschen zu göttlicher Ehre und Macht ist in diesen Worten des 2. Psalms so stark betont, dass sie einem späteren Zeitalter anstössig erscheinen konnten. Darum hat Markus mit der Psalmstelle die Jesajastelle kombiniert (ἐν σοὶ εὐδόκησα), und dadurch das Citat verunstaltet. In dieser Form drückt es aus, dass Jesus Gottes Sohn ist, auch abgesehen von dieser göttlichen Bestätigung. Aber so gewiss Markus nicht sagen will, Jesus sei durch die Taufe erst Sohn Gottes geworden, so ist doch der Vorgang für Jesus nicht bedeutungslos. Was hier geschieht, ist nicht blos um der späteren Gemeinde willen geschehen, die daran die Gottessohnschaft Jesu erkennen soll, sondern auch im Leben Jesu ist das Ereignis epochemachend. Um zu verstehen, was es dem Markus bedeutet, müssen wir zwei Gedanken heranziehen, die allerdings erst in späterer Literatur bezeugt sind, die aber doch auch schon für Markus bedeutsam gewesen sein werden. Nach Justin Dial. c. Tryph.

1) Über die Zeugen für die ältere Form vergl. man Usener, rel. gesch. Untersuchungen I, S. 40ff.

cp. 8 ist es ein Axiom der jüdischen Messiaserwartung, dass der Messias, wenn er gekommen ist, zunächst sich selbst nicht kennt, ehe er nicht von Elias gesalbt ist[1]). Dieser Anschauung entspricht es, dass Jesus hier eine an ihn direkt gerichtete Offenbarung empfängt. Fortan weiss er, dass er der Sohn Gottes ist, an dem Gott ein besonderes Wohlgefallen hat. Wie den Christen in der Taufe, durch den Empfang des Geistes, vergewissert wird, dass sie Söhne Gottes sind (Gal 4 6. Act 10 44ff.), so wird, nach der Anschauung des Markus, Jesus in diesem Augenblicke seiner Gottessohnschaft gewiss. Das ist seine Berufung zum Messias. Aber damit geht Hand in Hand ein anderer Gedanke, den Petrus in der Apostelgeschichte ausspricht (10 38), dass Gott Jesum (in der Taufe) mit heiligem Geist und Kraft gesalbt hat. Wenn nach der ältesten Gemeindeanschauung Jesus erst durch die Auferstehung zum Messias gemacht worden ist (Act 2 36), so konkurriert damit die hier ausgesprochene Vorstellung, dass er schon seit der Taufe der »Gesalbte Gottes«, der Christus war. Und in diesem Sinne will die Jordantaufe auch bei Markus verstanden sein. Nicht, dass Jesus jetzt erst Sohn Gottes geworden wäre — das war er auch schon vorher —, aber jetzt ist er durch die Verleihung des Geistes »der Christus« geworden, als den ihn dann Petrus, der »Heilige Gottes«, als den ihn der Dämon erkennt, der »König von Israel«, als der er ans Kreuz geschlagen ist. Der »Geist«, den Jesus empfängt, ist das Zeichen seiner Gottessohnschaft (wie Joh 1 33), es ist das *πνεῦμα ἁγιωσύνης*, auf Grund dessen er dann zum »Sohne Gottes in Kraft« eingesetzt ist, wie Paulus lehrt (Röm 1 4). Dagegen tritt die Vorstellung bei Markus sehr zurück, dass der Geist eine Ausrüstung sei für seine Wirksamkeit. Die *ἐξουσία*, die man an seinen Lehren erkennt (1 27), wird nicht ausdrücklich aus dem Besitz des Geistes abgeleitet[2]). Es ist selbstverständlich, dass der Sohn Gottes Vollmacht hat. Man kann auch nicht sagen, dass der

1) *Χριστὸς δὲ, εἰ καὶ γεγέννηται καὶ ἔστι που, ἄγνωστός ἐστι καὶ οὐδὲ αὐτός πω ἑαυτὸν ἐπίσταται οὐδὲ ἔχει δύναμίν τινα, μέχρις ἂν ἐλθὼν Ἠλίας χρίσῃ αὐτὸν καὶ φανερὸν πᾶσι ποιήσῃ.*

2) Vgl. hierzu die interessante Parallele bei Epiktet (III, 22, 94): den Königen und Tyrannen verlieh ihre Leibwache und Bewaffnung die

Evangelist die übermenschlichen Taten Jesu mit Bewusstsein durch diese seine besondere Ausstattung erkläre. An keiner einzigen Stelle wird »der Geist« wieder erwähnt. Selbst in der Beelzebubrede kommt nur indirekt der Gedanke zum Ausdruck, dass die Exorcismen in der Kraft des heiligen Geistes geschehen (3 29 f., anders Mt 12 28). Dass die Dämonen Jesu gehorchen (1 27) und ihn fürchten (1 24. 34. 5 7. 9 20), wird daraus erklärt, dass sie in ihm den Sohn Gottes erkennen (1 24. 34. 3 11 f. 5 7). Dem beugen sie sich natürlich; denn er hat ja die ἐξουσία (3 15. 6 7), den Geistern zu befehlen. Seine δυνάμεις (6 2. 5. 14) sind Erweisungen derselben δύναμις, kraft welcher Gott die Toten erweckt (12 24). Wenn er als »Menschensohn«, d. h. als Messias die Macht hat, Sünden zu vergeben, so hat er natürlich auch die Macht, das »Leichtere«, die Heilung, zu vollbringen (2 9 f.). Darum genügt in den meisten Fällen sein Befehl, um die Krankheit und den Tod zu bannen (1 41 f. 2 11. 3 5. 5 41. 10 52). Die »Kraft«, die von ihm ausströmt (5 30) und durch die blosse Berührung Heilungen bewirkt (1 41. 3 10. 6 56. 7 33. 8 22), wird nicht als die Kraft des Geistes bezeichnet. Er gebietet nur dem Meere und dem Winde und sie gehorchen (5 39. 41 vgl. 6 51), er lässt den Feigenbaum durch sein Wort verdorren (11 14. 20 f.), er wandelt über das Meer (6 48) und sättigt Tausende mit wenigen Broten. Besonders bei diesen »Naturwundern« wird die pneumatische Ausrüstung Jesu in keiner Weise angedeutet. Er spricht und es geschieht, er will und die Elemente gehorchen, es versteht sich ganz von selbst, dass ihm das Grösste möglich ist. Das alles ergiebt sich daraus, dass er der Sohn Gottes ist, dem die Macht und natürlich auch das unbegrenzte Wissen Gottes (2 8. 3 3. 8 31. 10 33 f. 39. 13 5 ff. 14 13. 18. 21. 30) [1]) ohne weiteres zur Verfügung steht.

Dieser Auffassung stehen ja nun freilich viele andere rein menschliche Züge gegenüber, z. B. dass die Dämonen nur mit Gebet auszutreiben sind (9 29); dass nur der Glaube Wunder

---

Möglichkeit, Leute zu schelten und das Vermögen, auch die Sünder zu bestrafen, auch wenn sie selber böse sind, dem Kyniker giebt — anstatt Waffen und Leibwache — sein Gewissen diese Vollmacht (ἐξουσία).

1) Was wiegt die eine Stelle 13 32 gegenüber jener Gesamtanschauung?

tut (9 23. 11 23 f.) und dass das Wunder Glauben voraussetzt (6 5). Das ist unvertilgbare ältere Anschauung. Daneben findet sich sogar eine mehr rationale Betrachtung, die in dem medizinischen Ausdruck θεραπεύειν (1 34. 3 10. [6 5. 13]. Mt 14 14 = Lk 9 11. Mt 15 30) sich andeutet und in der Heilung mit Speichel (7 33. 8 23 vom Bearbeiter) ihren Höhepunkt hat. Aber auch bei Johannes finden sich diese Dinge, sowohl die rationale Anwendung volksmedizinischer Mittel (9 6), wie die Vorstellung, dass die Heilungen auf grund des Gebetes erfolgen (9 31). Und wie dadurch die Johanneische Anschauung von der Allmacht Christi nicht behindert wird, so vermögen auch bei Markus weder jene älteren Anschauungen, noch die rationalistischen Reflexionen die Gesamtbetrachtung zu verdunkeln, wonach der Gottessohn eben als solcher, in seiner ihm ohne weiteres zur Verfügung stehenden Kraft, alle Wunder tut, die denkbar sind. Das ist nicht mehr »adoptianische«, kaum noch Paulinische Kenosis-Christologie, das liegt schon auf der Linie des 4. Evangeliums. Genau so steht es mit dem Petrusbekenntnis. Wenn an dieser Erzählung irgend etwas Geschichtliches ist — und ich meine, es sei willkürlicher Radikalismus daran zu zweifeln —, so kann zwar Petrus natürlich nur haben sagen wollen: du bist der, den Gott zum Messias bestimmt hat[1]). Nimmermehr können die Worte des Petrus so verstanden werden, dass ihm in diesem Augenblicke die göttliche Natur, das himmlische Wesen Jesu aufgegangen sei. Dies aber ist gewiss die Meinung des Markus, der Glauben und Erkennen auch bei den Jüngern sich schwerlich anders vorstellen konnte, als bei der Gemeinde seiner Zeit. Wie sie unter dem υἱὸς θεοῦ die himmlische Persönlichkeit verstand, die für eine Zeit lang vom Himmel herabgestiegen ist, so kann auch Petrus nichts anderes gemeint haben nach der Auffassung unseres Evangelisten. Mit Recht hat Wrede (S. 78) gesagt, dass die Auffassung des Matthäus, wonach Gott dem Petrus diese übernatürliche Erkenntnis durch eine besondere Offenbarung hat zu teil werden lassen, sich garnicht so weit von der des Markus entfernt. Welche Bedeutung jenem zu grunde liegenden Vorgange auch beizumessen sei — man interpretiert den Markus nicht richtig, wenn man sagt,

1) Vgl. Predigt Jesu vom Reiche Gottes, S. 158 f.

er wolle hier das erste Aufleuchten der Messiaserkenntnis schildern. Schon deswegen ist diese Auffassung nicht richtig, weil für Markus der Schwerpunkt in diesem Abschnitt garnicht auf dem Messiasbekenntnis, sondern auf der Offenbarung des Leidensgeheimnisses liegt. Auch fehlt es nicht an Spuren davon, dass die Jünger schon vorher Jesum für den Messias halten. Die plötzliche Nachfolge (1 16 ff.) wird sich der Evangelist doch wohl damit erklärt haben, dass sie an Jesus glauben, ihr Apostolat (3 12 ff.) setzt den vollen Messiasglauben voraus. Dieser ihr Messiasglaube, den Petrus bekennt, ist die Voraussetzung dafür, dass Jesus sie in das Mysterium des Passionsevangeliums einweiht. Und da dieser Glaube der Jünger im Gegensatz zu dem Unglauben des Volkes steht, so hat auch bei Markus schon das Petrusbekenntnis im wesentlichen dieselbe Bedeutung wie bei Johannes (6 66 ff.): die Jünger sind die einzigen, bei denen Jesus Glauben gefunden hat. Neu ist bei Johannes nur der Gedanke, dass die Masse der μαθηταί wieder abgefallen und nur diese wenigen übrig geblieben sind. Das Petrusbekenntnis ist im Sinne des Evangelisten eine Probe und ein Beweis davon, dass den Jüngern das Geheimnis (oder die Geheimnisse — so Matthäus und Lukas) des Gottesreichs mitgeteilt ist (oder enthüllt werden sollen: Matthäus und Lukas). (Vgl. Wrede S. 117). Die Erkenntnis der Jünger ist ein Glaube, der mehr sieht als gewöhnliche Augen sehen können. Kraft ihrer Erleuchtung schauen sie durch die Hülle hindurch und nehmen wahr die Herrlichkeit des Sohnes Gottes (vgl. Joh 1 14). Im Sinne unseres Evangelisten ist diese Gottessohnschaft etwas Überirdisches, das nur erkannt werden kann, wenn man wie die christliche Gemeinde einen Glauben hat, der durch den Schein der Niedrigkeit auf das innere Wesen dringt. Daher ist es auch nicht wunderbar, dass gerade die Dämonischen oder vielmehr die Dämonen Jesus sofort richtig erkennen. Denn sie sind selbst übermenschliche Wesen, die in der oberen Welt zu Hause sind, darum durchschauen sie sofort den himmlischen göttlichen Zusammenhang der Ereignisse; sie wissen unmittelbar, dass jetzt ihre Stunde geschlagen hat, sie beugen sich angstvoll dem Sohne Gottes. (Vgl. Wrede S. 24). Einen besonderen Accent würde diese Anschauung bei unserem Evangelisten haben, wenn er wirklich, wie man vermutet hat, bei den

Dämonen an die Heidengötter dächte. Dann würden also sogar diese den neuen Gott anerkennen und damit ein Zeugnis für die Wahrheit dieser Religion ablegen. Aber ich wage nicht zu behaupten, dass Markus diese Anschauung hatte.

6. Es ist viel zu wenig gesagt, dass Markus nichts weiter gewollt habe, als Jesum als Sohn Gottes zu verkündigen. Seine Darstellung hat von Anfang bis ans Ende noch einen anderen Gesichtspunkt im Auge. Auch das Johannes-Evangelium will ja nicht nur die Gottessohnschaft Jesu »beweisen«, sondern zeigt in eindringlicher Weise, wie der fleischgewordene Logos bei den Juden auf Unempfänglichkeit und Unglauben stiess, wie er dagegen im Kreise seiner Jünger für seine herrliche Selbstoffenbarung Glauben fand. So führt auch schon Markus seinen Lesern vor Augen, wie der Sohn Gottes nur dem kleinen Kreise der Jünger offenbar geworden, von dem jüdischen Volke dagegen nicht erkannt, sondern verworfen worden ist. Er macht dies dem Leser anschaulich, er zeigt, dass das garnicht anders sein konnte. Damit antwortet er auf eine Frage, die auch heidenchristlichen Lesern auf der Seele liegen musste, die in der Missionsarbeit gewiss tausendmal sich den Evangelisten in den Weg stellte: Wenn Jesus der Sohn Gottes war, wie kommt es, dass die Juden nicht an ihn glauben, wie ist es gekommen, dass die damaligen Juden, unter denen er so Grosses gewirkt haben soll, ihn abgelehnt haben? Diese Frage hat vor allen auch dem Paulus zu schaffen gemacht. Er hat sie mit der Verstockungstheorie beantwortet (Röm 11 8—12. 25 vgl. I Pt 2 7 f.). Diese ist die religiöse Erklärung für die Tatsache, dass die Juden durch ihren Unglauben sich selbst aus der Gemeinschaft des Heils ausgeschlossen haben. Das kann nicht ohne Gottes Willen geschehen sein. Er hat es nicht nur zugelassen, er muss es als Mittel zu seinen Zwecken gewollt haben. Dieser Gedanke wird nun auch von Markus vorausgesetzt und am Leben Jesu nachgewiesen, am deutlichsten in den Worten über das Parabellehren (4 10 ff.), die Jülicher mit Recht Jesu abgenommen und dem Evangelisten zugeschrieben hat (Gleichnisreden I ^{2}, 118 ff. bes. 134 f. 146 ff.). Wie war es nur möglich, dass die Juden den Sohn Gottes nicht erkannten? Die Antwort lautet wie bei Paulus: Sie sollten die Geheimnisse (das Geheimnis) des Gottesreiches nicht erkennen, nur in der verhüllenden

Parabelform sollten sie ihnen mitgeteilt werden: sehen sollten sie und doch nicht sehen, hören und doch nicht hören und verstehen, damit sie sich nicht bekehrten und ihnen vergeben würde.

Demselben Gedanken dient nun auch das immer wiederholte Gebot Jesu, seine Messianität, seine Wunder geheim zu halten (1 25. 34. 43 f. 3 12. 5 43. 7 36. 8 26. 30). Es soll dem Volke nicht offenbar werden, dass der Messias unter ihm weilt. Der dogmatische Schematismus ist nicht zu verkennen. Wrede hat mit Recht gesagt, dass alle diese Verbote bei Markus denselben Sinn haben. Sie illustrieren immer wieder denselben Gedanken. Es fragt sich nun, ob Wredes weiterer Schluss berechtigt ist, dass sämtliche Nachrichten über diese Verbote historisch unglaubwürdig seien. Ich halte das für eine Übertreibung eines richtigen Gedankens. Muss diese Vorstellung, die Markus schematisch den Geschichten anheftet, ihren Ursprung in jener dogmatischen Idee haben? Kann sie nicht dem Evangelisten erwachsen sein aus gewissen, wenn auch nur selten oder vereinzelt auftretenden Zügen der Überlieferung? Will man wirklich dem Markus oder der vorhergehenden Überlieferung zutrauen, dass sie diese doch zum mindesten sehr absonderlichen Geschichten sich rein erdacht habe? Ich kann in diesem Zusammenhang die Frage nicht weiter verfolgen, will nur in Kürze meine Überzeugung aussprechen, dass die Scene in der Synagoge von Kapernaum trotz Wredes Anzweiflungen (S. 26 ff.) ein Stück guter Überlieferung ist. Wir kommen darauf zurück. In bezug auf das Petrusbekenntnis drückt sich Wrede vorsichtiger aus, verhehlt aber seine Neigung nicht, auch diesen Bericht aus der wirklichen Geschichte Jesu zu streichen (S. 238 f.). Ich halte das für krankhaften Skeptizismus, gegen den sich allerdings mit Gründen nicht viel ausrichten lässt. Hier sei nur die Frage aufgeworfen, ob denn das erregte Verhalten Jesu nach den Worten des Jüngers (ἐπετίμησεν) wirklich zu der leitenden Idee des Evangelisten passt. Wenn die Jünger so begnadigt sind, dass ihnen das Messiasgeheimnis offenbart ist, warum schilt dann Jesus den, der das Bekenntnis ausspricht? Warum lesen wir nicht eine ähnliche Seligpreisung wie bei Matthäus? Das Verbot, davon zu reden, konnte ja dann immer noch hinzugefügt werden. Wrede hat gut beobachtet,

wie Matthäus hier durch Beseitigung des ἐπετίμησεν gemildert hat. Er konnte sich nicht in die Scene finden, und sie ist in der Tat sehr merkwürdig. Dass Jesus den Jünger anherrscht wie die Dämonischen, das sieht wahrhaftig nicht nach dogmatischem Schematismus aus, sondern weist auf eine sehr eigenartige und fein beobachtete Gemütsverfassung Jesu zurück, die freilich nur verstehen wird, wer sich in die Lage Jesu dem Messiasgedanken gegenüber etwas tiefer hineingedacht hat.

Ich wiederhole nicht meine Auffassung dieser Dinge (Nachfolge Christi S. 31 ff., Reich Gottes S. 166 ff.); es kommt hier nur auf die Erkenntnis an, dass das erregte Verhalten Jesu nicht aus der Generalidee des Evangelisten abgeleitet werden kann. In dem ἐπετίμησεν liegt mehr als der Gedanke, dass Jesus das Messiasgeheimnis dem Volke verhüllt habe. Der eigenartigen Stimmung, die in dieser Schilderung hervortritt, ist Wredes Auffassung nicht gerecht geworden. Andererseits kann man aber verstehen, wie der Evangelist durch diese Scene, wie die Überlieferung sie ihm darbot, in seiner Gesamtauffassung bestärkt wurde, dass Jesus zu seinen Lebzeiten das Messiasgeheimnis ängstlich gewahrt und jede Offenbarung mit Energie abgewehrt habe. So stellt er auch diese Perikope in den Dienst seiner Verstockungsidee. Mit Recht hat Wrede hervorgehoben, dass seine Betrachtung keineswegs darin ausruht, wie nun den Jüngern das Geheimnis erschlossen sei, das ihnen früher verborgen war, sondern dass vielmehr der Gegensatz betont ist: die anderen wissen nicht was die Jünger wissen. Und weil die Massen das Messiasgeheimnis nicht erkannt haben, darum werden sie von dem weiteren Geheimnis vollends ausgeschlossen, das jetzt den Jüngern in immer neuer Belehrung mitgeteilt wird, von dem Geheimnis des Kreuzes. Zu dem Abschnitt, der das Leiden des Messias predigt, ist das Petrusbekenntnis die Einleitung; für das Verständnis des Evangeliums vom Kreuze ist der Glaube an den Gottessohn die Voraussetzung. Wie die Verkündigung des Leidens als eine nur den Jüngern mitgeteilte Geheimlehre erscheint, so auch die Vorhersage der Auferstehung, nicht nur bei den drei Leidensverkündigungen, sondern vor allem bei der Verklärung. Was hier geoffenbart wird, ist sogar nur dem allerkleinsten Jüngerkreis zu teil geworden. Was ist gemeint? Die Reihenfolge Leidensverkün-

digung — Verklärung, vor allem die Vorstellung von der Verwandlung Jesu lässt keinen Zweifel über den Sinn, in welchem der Evangelist die Geschichte erzählt hat. Auf das bittere Wort vom Tode des Messias, in das sich die Jünger, vor allen Petrus, nicht finden konnten, folgt die licht- und freudenreiche Weissagung der Auferstehung und Verklärung des Gottessohnes. Man denkt an *τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας* (I Pt 1 11). Obwohl dieser Sinn durch den Zusammenhang ganz deutlich zu sein scheint, hat Wrede (S. 66ff.) die Verklärungsgeschichte so aufgefasst, dass in ihr vor allem eine Offenbarung der Messiaswürde Jesu erzählt sei; Wrede legt alles Gewicht auf die Himmelsstimme: dies ist mein geliebter Sohn, auf ihn höret. Dem entsprechend bezieht er auch das Verbot Jesu beim Abstieg vom Berge (9 9), »niemand zu erzählen, was sie gesehen, ausser wenn der Sohn des Menschen von den Toten erstanden wäre« — auf die Geheimhaltung der Messianität. Es ist rundweg anzuerkennen, dass in der Verklärungsgeschichte die Motive gehäuft sind und dass neben der Weissagung der Auferstehung auch eine Offenbarung der Messianität vorliegt. Ich werde im zweiten Teil unserer Untersuchung zu zeigen versuchen, dass die Geschichte in der alten Überlieferung ursprünglich ihre Pointe wirklich in der letzteren Richtung hatte. Aber kein Zweifel kann doch sein, dass Markus, wie er nun einmal die Perikopen angeordnet hat, den Schwerpunkt auf den Gegensatz zwischen Leiden und Tod und der darauf folgenden Herrlichkeit legt. Infolge dessen hat das Schweigegebot Jesu hier natürlich einen etwas anderen Inhalt als sonst. Nicht die Messianität Jesu sollen sie geheimhalten, sondern die besondere Offenbarung, die den Vertrauten zu teil geworden, dass Jesus nach dem Tode in Herrlichkeit auferstehen werde; von ihr sollen sie zu niemandem reden, ehe der Menschensohn von den Toten auferstanden sein wird, d. h. ehe diese Weissagung erfüllt sein wird. Auch hier der Gedanke, dass die Jünger allein, in diesem Falle sogar nur die drei Vertrauten, auf das wunderbare Ereignis der Auferstehung vorbereitet werden, während dem Volke diese Hilfe zum Glauben nicht gewährt werden wird. Wie der Tod Jesu ihnen ein *σκάνδαλον* bleiben wird, da sie nicht in das Geheimnis seines Leidens eingeweiht sind, so kann man sich auch nicht wundern,

wenn sie der Auferstehung gegenüber sich ungläubig verhalten, während die Jünger ihr glauben. Denn ihnen ist ja schon vor Ostern die zukünftige Herrlichkeit des Herrn geoffenbart worden.

Wrede hat nun in dieser Stelle 9⁹ den eigentlichen Schlüssel zum Verständnis der Markus-Idee zu finden geglaubt. Indem er auch hier den Gedanken »Geheimhaltung der Messianität« findet, legt er Gewicht auf den Zusatz von der Auferstehung des Menschensohns. Warum wird dieser Termin angegeben. Warum nicht auch an anderen Stellen? Nach unserer Auffassung, wonach es sich um eine Vorausdarstellung der Auferstehung handelt, ist diese Terminangabe an dieser Stelle ganz in der Sache begründet: es soll von der Weissagung nicht geredet werden, ehe sie nicht erfüllt ist. Bei Wredes Auffassung ist dieser Zusatz gerade hier relativ unmotiviert; es ist ganz zufällig, dass die Worte hier stehen; sie könnten auch bei jedem anderen Schweiggebote stehen — ja sie sind im Grunde genommen überall hinzu zu denken. Was an dieser einen Stelle ausgesprochen wird, ist überall mitgedacht: Jesus wollte seine Messianität geheim halten, bis sie durch die Auferstehung von Gott offenbart sein würde. Das ist nach Wrede der vollständige, überall vorauszusetzende Gedanke des Markus. In ihm glaubt nun aber Wrede nicht blos den Schlüssel zum Markus-Evangelium, sondern die Lösung eines Hauptproblems der urchristlichen Religionsgeschichte gefunden zu haben. In der Verhüllungsidee des Markus-Evangeliums versteckt sich nämlich nach Wrede das Eingeständnis, dass zu Lebzeiten Jesu seine Messianität unbekannt war, dass man erst seit der Auferstehung ihn für den Messias gehalten hat. Der Entwickelungsgang der Vorstellungen ist etwa folgender: Durch die Auferstehung kam man zu dem Glauben, dass Jesus der Messias sei (Act 2³⁶: Gott hat den Jesus, den die Juden kreuzigten, zum Herrn und Messias gemacht vgl. Röm 1⁴ und meine Nachfolge Christi S. 59 ff. Predigt Jesu vom R. G. S. 158 f. Komm. zu Lukas S. 637 f.) oder besser: man glaubte, durch die Auferstehung sei Jesus Messias geworden. Das ist die älteste Auffassung von der Messianität Jesu. Von hier aus ging man nun aber weiter zu der Überzeugung, dass Jesus auch schon zu seinen Lebzeiten der Messias gewesen sein müsse. In diesem Sinne erzählt bereits Markus das Leben Jesu

als »Ausstrahlung wie als Beweis seiner Messianität«. Aber Markus hat nicht vergessen, dass der Glaube an seine Messiaswürde erst mit der Auferstehung seinen Anfang genommen habe. Er gleicht beides aus, indem er die Theorie bildet: Jesus war bereits Messias auf Erden, »aber er sagte es noch nicht, er wollte es noch nicht sein; und wenn sein Handeln ganz dazu angetan war, den Glauben an seine Messianität zu wecken, so tat er doch alles, um sich nicht zu verraten«. So ist die Idee des Markus »die Nachwirkung der Anschauung, dass die Auferstehung der Anfang der Messianität ist, zu einer Zeit, wo man sachlich das Leben Jesu bereits mit messianischem Gehalte erfüllt.« Konnte diese Anschauung »nur entstehen, wenn man von einem offenen messianischen Anspruche Jesu nichts wusste, so scheinen wir in ihr ein positives geschichtliches Zeugnis dafür zu haben, dass sich Jesus tatsächlich nicht für den Messias ausgegeben hat« (Wrede, S. 214—229).

Der Gedankengang Wredes, den ich in den Grundzügen reproduziert habe, ist sehr anfechtbar. Ich sehe von der historischen Frage nach dem Messiasbewusstsein Jesu hier völlig ab. Dass Wredes Art, dies Problem anzufassen — um nicht zu sagen »anzuschneiden« — sehr unbefriedigend ist, wird mancher Leser mit mir empfinden. Die Unvollständigkeit seiner Erörterungen hat etwas schwer Enttäuschendes. Hier handelt es sich um das Verständnis und die historische Erklärung der Markus-Idee. Wenn Wrede in dem Verhüllungsgedanken eine Nachwirkung der Tatsache sieht, dass zu Lebzeiten Jesu von seiner Messianität keine Rede gewesen sei, so macht er nur mit der einen Hälfte dieser Idee Ernst. Markus sagt keineswegs, dass Jesus seine Messianität überhaupt verhüllt habe, sondern nur, dass sie dem ungläubigen, verstockten Volke habe verborgen bleiben sollen. Andererseits aber sagt er mit derselben Klarheit, dass den Jüngern das Geheimnis seiner Person bekannt gewesen ist. D. h. er setzt als selbstverständlich voraus, dass der Jüngerkreis und das ist für ihn der Repräsentant der Urgemeinde, Jesum auch schon zu seinen Lebzeiten als den Messias gekannt habe. Diese Anschauung kommt nicht nur beim Petrusbekenntnis zum Ausdruck, sondern sie liegt im ganzen Evangelium zu grunde. Die Berufung der Jünger, die Wahl der Zwölfe, die Aussendung hat zur Voraussetzung, dass

die Jünger an Jesus glauben, daher auch das Evangelium verkündigen können. Das Bekenntnis von Caesarea Philippi ist nur eine Probe dieses Glaubens. Markus ist also so weit wie möglich davon entfernt, anzudeuten, dass der Glaube an die Messianität in der Gemeinde erst von der Auferstehung datiere. Er bemüht sich garnicht einmal zu beweisen, dass Jesus auch schon zu seinen Lebzeiten Messias war — das ist ihm ohne weiteres selbstverständlich. Für den Messiasglauben der Gemeinde ist nach Markus die Auferstehung Jesu nur insofern epochemachend, als dadurch die Leidens- und Auferstehungsweissagung bestätigt worden und damit eine Bekräftigung des Evangeliums vom Kreuze gegeben ist. Die Geheimhaltung der Messianität bezieht sich auf das Volk. Ihm sollte das Geheimnis der Person Jesu verhüllt bleiben, solange Jesus lebte. Später freilich soll auch ihm das Verborgene offenbart werden (4_{21}f.). Aber Jesus selber wollte sich vor ihm verbergen. Weder tritt er selbst mit einer Verkündigung seiner Messiaswürde hervor, noch erlaubt er den Eingeweihten davon zu reden. In dieser Begrenzung erklärt sich der Verhüllungsgedanke aus der Verstockungs-Idee des Evangelisten. Es ist die Antwort auf die Frage: warum haben doch die Juden trotz all jener grossen Taten des Herrn ihn nicht als Messias erkannt? Sie sollten ihn nicht erkennen, das Central-Geheimnis des Evangeliums solle ihnen verborgen bleiben. Daher das schematische Schweigeverbot; daher der bis zur Manieriertheit wiederholte Zug, dass Jesus sich vor dem Volke zurückzieht; daher die vielen Stellen, an denen er mit den Jüngern allein zu esoterischer Belehrung gezeigt wird, in einem Hause, in der Einöde, im Schiff; daher vor allem die Gesamtanlage des Werkes: nachdem im ersten Teil die vergebliche Wirksamkeit unter Israel veranschaulicht ist, überwiegt von 8_{27}—10_{45} die Jüngerbelehrung. Ebenso wie Johannes 2_{24} sagt, dass Jesus sich den Juden nicht anvertraut habe, wie sie bei ihm bis zuletzt im Unklaren bleiben, ob er der Messias sein will oder nicht (10_{24}) — so ist auch die Darstellung des Markus ganz von dem Gedanken beherrscht, dass Jesus das Beste, was er zu bieten hat, dem Volke vorenthält. Dass diese Idee an den Stoff erst herangebracht ist, zeigen die zahlreichen Züge, die sich der Gesamtanschauung nicht fügen wollen, sein frei öffentliches Wirken, seine Wunder,

die sich ausbreitende Kunde von ihm und seinen Taten, der Einzug in Jerusalem u. s. w. Markus hat die in einigen Stücken hervortretende Verhüllungsabsicht schematisch verallgemeinert. Der Evangelist ist beflissen zu zeigen, wie gerade die grössten Erweisungen der Macht und Herrlichkeit des Gottessohnes den Unglauben des Volkes steigern: die Handlungen am Bette des Paralytischen rufen den Vorwurf der Blasphemie, die Dämonenaustreibungen die unvergebbare Sünde der Geisteslästerung hervor, am Totenbette wird er verlacht, das »Zeichen« der Speisung verkennen die Juden so sehr, dass sie unmittelbar darauf ein Zeichen fordern und das Bekenntnis vor dem Hohenpriester treibt sie in die furchtbarste Sünde des Messiasmordes. Gerade wie bei Johannes die letzten und höchsten Wunder (Blindgeborener, Lazarus) den Mordbeschluss der Juden zeitigen, so muss auch bei Markus die höchste Bewährung des Gottessohnes dazu dienen, den Unglauben und die Verstockung der Juden auf die Spitze zu treiben. In all diesen Schilderungen macht sich eine Gesamtanschauung geltend, die niemand besser formuliert hat als der vierte Evangelist: »Obwohl er so grosse Zeichen getan hatte, glaubten sie doch nicht an ihn, damit das Wort des Propheten Jesaja erfüllet würde, das er gesagt hat: Herr, wer glaubt unsrer Predigt? Und wem ist der Arm des Herrn geoffenbart? Deswegen konnten sie nicht glauben, weil wiederum Jesajas gesagt hat: verblendet hat er ihre Augen und verstockt ihr Herz, damit sie nicht sähen mit ihren Augen und erkenneten mit ihrem Herzen und sich bekehrten und ich sie heile.« Was Johannes hier im Rückblick auf die öffentliche Wirksamkeit Jesu (12$_{37-40}$) und vor dem Eintritt in den Jüngerabschnitt (Kap. 13—17) schreibt, das könnte als Motto über dem ganzen Markus-Evangelium, besonders über seinem ersten Teile stehen. Markus betrachtet das Leben Jesu unter Israel als einen grossen, aber von Gott gewollten, Misserfolg, der dazu dienen soll, die Juden in das über sie verhängte Verderben hineinzustossen. Das ist die herbe Anschauung des Paulus, die bei Markus, wie es scheint, nicht einmal gemildert ist durch die Hoffnung auf eine endliche Bekehrung auch Israels. Nur in den Sprüchen 4$_{21}$f. macht sich eine hoffnungsvollere Stimmung geltend.

Die pessimistische Betrachtung der Erfolge Jesu unter

Israel ist nun, wie man deutlich sehen kann, nur zum Teil aus dem Überlieferungsstoff erwachsen. Vor allem widerstrebt dieser Grundanschauung die in zahllosen Einzelheiten hervortretende Schilderung, wie das Volk in grösster Begeisterung ihm anhängt und sich schlechterdings nicht zurückweisen lassen will. Ihr Korrelat haben diese oft übertriebenen Schilderungen des Volksandranges an dem Gedanken, dass die Volksleiter, die Synedristen oder auch die Schriftgelehrten oder die Pharisäer die eigentlichen Gegner Jesu sind (vgl. z. B. 11 31. 12 12). Sie verurteilen Jesum zum Tode (14 64) und stimmen schliesslich auch das Volk um, dass es Jesum verwirft (15 10f.). Diese konkretere Vorstellung von den wirklichen Parteiverhältnissen steht mit der summarischen Anschauung des Evangelisten von der Verstockung des Volkes in einem gewissen Widerspruch. Man wird annehmen dürfen, dass ihm die Differenz nicht entgangen ist, sondern dass er sie sich irgend wie zurecht gelegt hat. Möglicherweise hat er, ähnlich wie Johannes, die Leiter des Volkes so sehr als seine Repräsentanten betrachtet, dass durch ihr Verhalten das Urteil über »die Juden« überhaupt bestimmt wird. Andererseits mag Markus die Begeisterung der Massen in Johanneischer Weise (Joh 2 23. 3 1. 4 48) als einen untergeordneten und nicht genügenden Wunderglauben gewertet haben, der im Grunde doch nichts weiter ist als Unglauben. Auch die Nazarethaner leugnen ja nicht die δυνάμεις Jesu und doch sind sie Typen der ἀπιστία (6 2. 6). Die Anhänglichkeit der Massen ist also kein Gegenbeweis gegen ihre Verstockung. Diese erscheint vielmehr als doppelt tragisch bei so viel Liebe und Begeisterung.

Indem der Evangelist zeigt, wie der Sohn Gottes unter Israel keinen Glauben findet, weil das Volk verstockt ist und nicht zur Erkenntnis des Messiasgeheimnisses kommen soll, zeigt er gleichzeitig, wie Jesus aus diesem Volke einen Kreis von Gläubigen und Erwählten aussondert, in deren Mitte er mit der vollen Offenbarung seiner Person und des Evangeliums nicht zurückhält: »Er kam in sein Eigentum und die Seinen nahmen ihn nicht auf. Denen aber, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden« (Joh 1 11).

7. Die positive Kehrseite zu der pessimistischen Schilderung des Wirkens Jesu unter Israel ist der Erfolg Jesu unter den

Jüngern. Im allgemeinen sind unter diesem Kollektivbegriff die Zwölfe verstanden, wenn auch die Zahl selber nur selten genannt wird (6 7. 10 32. 14 17). Daneben gibt es Stellen, wo deutlich von diesem engeren ein weiterer Anhängerkreis unterschieden wird, z. B. 4 10 *οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα*, 8 34. 10 32, und andere, wo man nicht weiss, ob unter den *μαθηταί* nur die Zwölf oder gar nur die Drei oder Vier oder eine grössere Zahl zu verstehen ist, z. B. 2 15. 18. 3 7. Mir scheint zweifellos, dass der Bearbeiter das Bestreben gehabt hat, den Kreis der Zwölfe zu erweitern z. B. 4 10. Er hat den Evangelisten ganz richtig dahin verstanden, dass die »Jünger« ihm als die Erwählten aus Israel, als die erste Gemeinde gelten. Während sich aber Markus im allgemeinen mit den repräsentierenden Zwölfen begnügte, hat der Bearbeiter ihre Zahl vergrössert. Aber auch schon der alte Markustext hat gewiss nicht in ausschliessender Weise die Zwölf als die Jünger schlechthin aufgefasst. Denn, wie wir sehen werden, gelten ihm die Zwölf als die Apostel (6 30) für Israel. Wenn er aber von den *μαθηταί* spricht, so denkt er nicht in erster Linie daran, dass sie die Boten des Evangeliums sind, auch nicht nur daran, dass sie Genossen des Lebens Jesu waren (3 14 *ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ*), sondern vor allem daran, dass sie Schüler Jesu, Hörer seiner Verkündigung und Täter seines Wortes (3 35), eingeweiht in die Geheimnisse seiner Lehre (4 11f. 8 31 u. ö.), Genossen des ersten Herrenmahles, Zeugen der höchsten Auferstehungsoffenbarung waren. Sie werden nicht einer grösseren Gemeinde als Häupter und Führer gegenübergestellt, sondern dem ungläubigen, verstockten, von der Offenbarung ausgeschlossenen Volke, denen die draussen sind (4 11), als Gläubige, Wissende, Erwählte. Sie sind die erste Gemeinde, in deren Mitte der Messias geglaubt und sein Wort getan wird. — Besonders deutlich wird dies dadurch, dass ihre Berufung als eine Art religiöser Erwählung geschildert wird. Die vier Fischer werden »berufen«, ohne dass von ihrer Busse oder ihrem Glauben (1 14f.) ein Wort gesagt wäre (1 16ff.). Bei der Wahl der Zwölfe heisst es *προσκαλεῖται οὓς ἤθελεν αὐτός* (3 13). Das erinnert an Joh 6 70 *οὐκ ἐγὼ ὑμᾶς τοὺς δώδεκα ἐξελεξάμην;* Der Erwählungsgedanke überwiegt so sehr, dass ihr Messiasglaube in seiner Entstehung garnicht beschrieben wird, er wird schon bei der Berufung voraus-

gesetzt. Und auch beim Petrusbekenntnis bildet der Messiasglaube das Fundament, auf dem sich die weiteren Erkenntnisse vom Leiden des Messias aufbauen sollen. Sie haben den Glauben, auf den es ankommt.

Daneben gibt es nun freilich eine grosse Anzahl von Stellen, in denen — und zwar vor wie nach dem Petrusbekenntnis — ihre Unfähigkeit hervorgehoben wird, Jesum zu verstehen (vgl. Wrede S. 101 f.). Hierdurch wird der soeben entwickelte Gedanke des Evangelisten in entscheidender Weise durchkreuzt. Am deutlichsten ist das, wenn 4 13 den Jüngern der Vorwurf gemacht wird: Ihr versteht diese Parabel nicht, wie wollt ihr alle Parabeln verstehen? Das passt zu der in 4 10ff. ausgesprochenen Theorie wie die Faust aufs Auge. Da nun dieser Vers beiden Seitenreferenten fehlt und in keiner Weise dem Zusammenhange angepasst werden kann, halte ich ihn für einen Zusatz des Bearbeiters, den Matthäus und Lukas noch nicht lasen. Noch krasser ist es, wenn über die Jünger 8 17f. ganz dasselbe Urteil gefällt wird, wie über das Volk: ein verstocktes Herz habt ihr, Augen habt ihr und sehet nicht, Ohren habt ihr und höret nicht (ebenso 6 52). Diese ungeheuren Steigerungen des Vorwurfs, die in der Matthäusparallele fehlen, können ebenfalls nicht von dem Evangelisten selber herrühren, der 4 10ff. geschrieben hat. Aber es bleiben genug andere Stellen übrig, in denen der Kleinglaube (4 40f. 6 50f.) und die Verständnislosigkeit (7 18. 8 17. 21) der Jünger auch im älteren Markustext hervorgehoben war. Das sind eben unverlöschbar der Überlieferung anhaftende Spuren davon, dass die Jünger in Wahrheit durchaus nicht immer im Besitze des Glaubens und der festen Erkenntnis gewesen sind, die sie nach dem dogmatischen Schema des Markus hätten haben müssen. Ganz besonders tritt hier das verständnislose Verhalten der Jünger gegenüber den Leidensverkündigungen hervor (9 32. 10 32). Es hängt vielleicht mit den Paulinischen Erinnerungen unseres Evangelisten zusammen, dass er, dem die Predigt vom Kreuze so im Mittelpunkte steht, wie wir noch erkennen werden, die Kunde erhalten hat, wie die Apostel der Beschneidung mit dem Gedanken des Messias-Leidens nicht den vollen Ernst zu machen geneigt waren (vgl. Gal. 2 21). In diesem Zusammenhang schont er den Petrus ebenso wenig, wie ihn Paulus geschont hat (vgl. Gal 2 11: κατε-

γνωσμένος ἦν u. s. w.). Er erspart seinen Lesern nicht die Kunde, dass der Herr den Jünger, der ihn vom Leidensweg zurückhalten wollte, mit den furchtbaren Worten angeredet hat: Weiche hinter mich, Satan, denn du hast nicht göttliche, sondern menschliche Gedanken.

Wie konnte der Petrusschüler Markus diese Worte aufbewahren? Wir kommen damit auf die Frage, welche Schätzung unser Evangelist für den Apostel Petrus hat. Um es gleich zu sagen: von einem Primat des Petrus im Sinne einer Herrschaft über die andern Jünger oder über die Gesamtkirche haben wir bei Markus noch nicht die leiseste Spur. Wohl steht Petrus im Apostelkatalog voran, wohl wird seine Berufung vor allen andern berichtet, wohl gehört er zu den drei Vertrauten, die bei den wichtigsten Momenten, am Totenbett, auf dem Verklärungsberge und in Gethsemane die höchsten Offenbarungen des Gottessohnes zu schauen bekommen. Aber, wie hier immer Andreas oder Johannes und Jakobus dabei sind, so ist diese Hervorhebung keine tendenziöse, sondern hat einen historisch-persönlichen Grund. Diese Nachrichten stammen eben sämtlich aus den Erinnerungen und Erzählungen des Petrus. Wenn Petrus bei Caesarea Philippi das Wort führt, so deutet doch der Evangelist selber an, dass er nur der Sprecher der anderen ist und, anstatt ihn wie Matthäus durch die Seligpreisung auszuzeichnen, lässt er das herbe Satanswort folgen. Auf dem Verklärungsberge lässt er ihn ein törichtes Wort reden und in Gethsemane wird er vor den andern getadelt wegen der Schwäche des Fleisches. Die Verleugnungsgeschichte endlich zeigt, wie weit der Evangelist davon entfernt ist, den Petrus verherrlichen zu wollen. Eher könnte man vermuten, er habe die Tendenz, ihn herabzudrücken.

Aber die scheinbare Animosität tritt in ein anderes Licht, wenn man nicht das Einzelne, sondern das Ganze in Betracht zieht. — Das Charakterbild des Jüngers ist ganz einheitlich, nur von einem Gedanken beherrscht. Nicht eine Stunde kann er mit seinem Herrn wachen, obwohl gerade er wachen sollte, dass er nicht in Versuchung falle; denn wie schwach er ist — bei aller Willigkeit und Begeisterung — das zeigt die Verleugnung. Das Motiv seiner Untreue ist Leidensscheu. Und sie ist es auch, die bei Caesarea Philippi so deutlich hervortritt.

Das zeigt die höchst wirkungsvolle Zusammenstellung mit den Leidenssprüchen (8 34). Derselbe Petrus, der dem Herrn auf seinem Leidenswege ein Widersacher ist, muss sich sagen lassen, dass nur der ein Jünger Jesu sein kann, der den Mut hat, sein Kreuz auf sich zu nehmen und ihm in den Tod nachzufolgen. Aber Petrus war damals offenbar noch nicht bereit, sich selbst zu verleugnen; eher hat er seinen Herrn verleugnet. Diese Charakterisierung des Apostels wäre bitter und kränkend, wenn nicht alles dies in ein ganz anderes Licht getreten wäre durch das Martyrium des Petrus, das zur Zeit der Abfassung unseres Evangeliums der Gemeinde und dem Verfasser noch in frischester Erinnerung sein musste. Alle Demütigung und Schande ist jetzt mit Blut abgewaschen. Jetzt hat er lernen müssen, dem Herrn sein Kreuz nachzutragen und sich selbst zu verleugnen; jetzt hat er die Verleugnung und alle Leidensscheu wettgemacht, jetzt hat er den himmlischen Lohn empfangen, nach dem er einst voreilig fragte (10 28f.). Damit ist all den bösen Worten und Dingen, die der Evangelist ehrlich genug mitteilt, der Stachel genommen. Nun wirken sie im entgegengesetzten Sinne, als Anfeuerungen zum Martyrium. Wie gross und ernst die Anforderungen des Herren an die Seinen sind, das mag man daraus ersehen, dass selbst ein Petrus nur mit Mühe aus Schwachheit und Furcht zu jener göttlichen Gesinnung sich hindurchringen konnte. Aber dass er es getan hat und schliesslich alle Weltliebe und Untreue durch das Martyrium ausgelöscht hat, das mag den Zaghaften und Furchtsamen ein Sporn und Trost sein.

In demselben Lichte verstehen wir nun auch eine andere Perikope, die vom Hochmut der Zebedaiden (10 35—40). Man sollte denken, dass der Evangelist es sich und seinen Lesern wirklich hätte ersparen können, von dem Ehrgeiz der Jünger zu reden — Matthäus hat die Anklage auf die Mutter abgewälzt. Aber auch dieser Flecken ist seitdem abgewaschen. Denn Jakobus hat bereits den Kelch des Leidens getrunken. Und Johannes? Nun, wenn die Ephesinische Tradition richtig wäre, oder wenn Joh 21 der Zebedaide Johannes gemeint wäre, dann stände hier eine unerfüllte Weissagung. Aber das Wahrscheinliche ist doch wohl, dass von Johannes dasselbe gilt wie von Jakobus und dass hiermit die bekannte

Notiz des Papias von dem Märtyrertode beider eine Rechtfertigung erfährt.

So haben die tiefen Schatten, die Markus gerade auf die drei Vertrauten Jesu fallen lässt, ihre lichte Folie in dem, was die Gemeinde von ihrem Martyrium weiss. Aber es bleibt doch der Satz bestehen, dass unser Evangelist keineswegs darauf ausgeht, sie oder die Zwölf überhaupt zu verherrlichen. Ihre Flucht in Gethsemane zeugt wider sie und spricht deutlich dafür, dass sie dem Erzähler keineswegs Idealgestalten sind. Verständlich ist diese Stimmung durchaus bei Jemandem, der zwar Schüler des Petrus war, aber auch entscheidende Impulse von Paulus empfangen hat. Die Zwölf waren ihm eben doch die Apostel der Beschneidung, die der grossen Mission, in welcher der Evangelist selber seinen Beruf hat, fern standen. Ausser für die drei oder vier Vertrauten interessiert er sich nicht für die einzelnen. Es fehlt jede Charakteristik, auch Judas ist garnicht geschildert. Er ist von Anfang an »der Verräter«, der seiner Rolle treu bleiben muss. Über seine Motive und persönliche Entwicklung, über sein Ende erfahren wir nichts. Die anderen kommen überhaupt als einzelne nicht in Betracht, sondern nur als Masse — es sind »die Zwölf« oder »die Jünger«, die zuerst die Geheimnisse des Gottesreiches, insbesondere die Messianität Jesu erkannt haben, in die Notwendigkeit seines Todesleidens aber nur schwer sich finden konnten.

8. Das geringe Verständnis der Zwölf kontrastiert recht absichtlich mit dem ungeheuren Nachdruck, den Markus auf die Notwendigkeit des Todes Jesu legt. Es ist beobachtet worden, dass der einzige längere, in sich zusammenhängende Abschnitt, der ein literarisches Ganze darstellt und bei dem der Verf. wirklich ins Detail geht, die Leidensgeschichte ist. In ihr gipfelt das Interesse des Evangelisten. Auf sie hin ist das ganze Evangelium componiert. Schon der erste Teil ist durchzogen von geheimnisvollen aber vernehmbaren Hinweisungen auf diesen wichtigsten Punkt. Die Reihe der fünf Konflikte beginnt mit dem Vorwurf der Lästerung, der allein schon ein Todesurteil begründen würde. In dem Gespräch über das Fasten hat der Evangelist dem Gleichnis vom Bräutigam in unverkennbarer Deutlichkeit eine Weissagung auf den Tod Jesu

eingefügt (2_{20}), wodurch eine zu dem freudigen Charakter des Ganzen nicht passende düstere Stimmung erweckt wird. Am Schlusse der Konfliktsreihe wird schon der Mordbeschluss der Gegner gefasst (3_6). Damit ist das Geschick Jesu bereits besiegelt, eine Wendung kann kaum noch eintreten. Und so schwebt während der ganzen übrigen Erzählung das Todesurteil über ihm. Ein »Drama« ist garnicht mehr vorhanden. Wie im vierten Evangelium weiss der Leser von vornherein, dass Jesus sterben muss. Das ist ja auch ganz selbstverständlich. Denn, dass Jesus gekreuzigt worden ist, brauchte der Evangelist niemandem zu sagen; das war ja die Voraussetzung alles Redens und Erzählens. Aber wie das gekommen ist und warum es sein musste, das zu sagen und zu veranschaulichen, war notwendig und dankenswert. Wer die fünf Konflikte gelesen hat, weiss ganz genau: ein Frieden war hier unmöglich, Todfeindschaft musste sein. So überrascht es denn auch nicht, wenn Judas schon 3_{19} als Verräter bezeichnet wird. Es muss ja doch so kommen, wie wir vorherwissen. Überraschend setzt die erste Leidensverkündigung unmittelbar hinter dem Petrusbekenntnis ein. Mag diese Reihenfolge auf einer geschichtlichen Erinnerung beruhen oder des Evangelisten Werk sein — ich werde später das letztere zu zeigen suchen —, jedenfalls bringt diese Gruppierung in sehr deutlicher Weise die ganz Paulinisch empfundene Paradoxie zum Ausdruck, dass Jesus nicht trotzdem dass er Messias ist, sondern gerade weil er es ist, nach göttlicher Notwendigkeit leiden musste.

Auch der Abschnitt, der sich um die zwei Speisungen gruppiert, enthält wahrscheinlich schon einen versteckten Hinweis auf den Tod Jesu. Die Speisungen haben noch einen Nebensinn, den die Jünger, wenn sie nicht so gänzlich verständnislos wären, hätten erkennen müssen. Sie sind Antecipationen des Herrenmahles und insofern Leidensweissagungen in Erzählungsform. Wir werden das später noch genauer erörtern müssen. Aber die Jünger haben den Sinn dieser Erlebnisse damals noch nicht erfasst. Darum bedarf es noch der direkteren und deutlicheren Einweihung in das Mysterium, wie der Jüngerabschnitt nach dem Petrusbekenntnis sie bringt. Hier redet Jesus παρρησίᾳ von seinem Tode (8_{27}—10_{48}).

Die Leidensverkündigung wird drei Mal wiederholt. Dass

sie ein Paradoxon, ein Mysterium ist, wird durch das Nichtverstehen der Jünger immer wieder dem Leser gegenwärtig gehalten. Auch der Gemeinde zur Zeit des Evangelisten will dieser Punkt noch immer schwer eingehen, und so muss er durch monotone Wiederholung ihn immer wieder einschärfen, um endlich am Schlusse die Lösung des Rätsels zu geben (10 45). Diese Deutung des Heilstodes leitet dann über zu der Jerusalemischen Epoche und der Leidensgeschichte. Ich will mich auf die Frage hier nicht einlassen, ob das Wort vom λύτρον ein echtes Wort Jesu ist [1]). So wie es vorliegt, macht es eher den Eindruck, mit der Paulinischen Theologie zusammenzuhängen. Jedenfalls kann es für einen gewissen »Paulinismus« des Verfassers mit in die Wagschale fallen. Beachtung verdient die Tatsache, dass der angebliche Pauliner Lukas gerade dies Wort an beiden Stellen, wo er es nach Markus hätte bringen können, nicht mitteilt. Das Zebedaidengespräch hat er freilich ganz weggelassen, das beweist also nichts. Aber wenn die parallelen Worte Lk 22 24—30, die doch offenbar judenchristlichen Charakter tragen, (s. v. 30), aus alter Tradition, etwa aus der Redenquelle stammen, so hat eben die Überlieferung der alten Gemeinde, so hat der Apostel Matthäus oder die Redensammlung das Wort vom λύτρον hier nicht gekannt. Es dürfte mithin aus der Paulinischen Überlieferung hinzugekommen sein.

Eine ganz entsprechende Lage der Dinge finden wir bei den Abendmahlsworten. Bei Lukas kann heute nur noch der kürzere Text (ohne 22 19b. 20) in Betracht kommen — trotz eigensinnigen Leugnens einiger Autoritäten. In ihm fehlt eine Deutung des Todes Christi als Heilstod, in ihm fehlt eine Beziehung des Bechers auf das Blut. Die Parallelisierung Brot-Wein = Leib-Blut ist immer das Merkmal davon, dass der Tod Christi als Opfertod im Abendmahl gefeiert wird. Diese Parallelisierung liegt nun bei Mk 14 22ff. bereits deutlich vor, und durch diese klare Beziehung der Abendmahlsfeier auf den Tod Christi [2]) und seine Heilsbedeutung stellt sich der Abend-

1) S. Holtzmann, neut. Theol. I, 302. 425. II, 108; meine Predigt Jesu v. R. G. [2], S. 103. 197 ff.

2) Diese kann unmöglich mit Spitta (Urchristentum I, 268f.) geleugnet werden. Kein Leser des Markus kann die Worte: τοῦτό ἐστιν

mahlsbericht des Markus in eine Reihe mit I Kor 11. Die vorhandenen Abweichungen zwischen Markus und Paulus, wie wichtig oder unwichtig sie immer sein mögen, können garnicht in Betracht kommen gegen die grosse Übereinstimmung in dem entscheidenden Punkte, dass hier der Tod Christi als Opfertod gefeiert wird. Ob diese Deutung von Paulus stammt oder nicht — für unsere Kenntnis der Dinge gehören Markus und Paulus zusammen, und auf der andern Seite stehen Lukas, Apostelgeschichte (*κλάσις ἄρτου*) und die Gebete der Didache. Wenn diese zweite Urkundengruppe einen Zweig judenchristlicher Überlieferung darstellen sollte, so wäre Markus in dieser Beziehung als Träger paulinischer Theologie zu bezeichnen [1]). Dies tritt um so mehr hervor, als Markus neben dieser »Paulinischen« Deutung des Todes Christi auch noch die altjudenchristliche, empirische Zurechtlegung mitführt, dass Jesus *κατὰ τὰς γραφάς* gestorben sei (14 21. 49). Je weniger Gewicht er sonst auf Weissagungsbeweis [2]) legt, um so mehr ist dies Stück alter Tradition, das er beibehalten hat, zu beachten.

τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν auf ein harmloses Ausschenken in den Trinkbecher beziehen. *Αἷμα ἐκχυννόμενον* ist die stehende und unmissverständliche Metapher für gewaltsame Vergiessung des Blutes im Tode. Durch den Zusatz *τῆς διαθήκης* wird ohnehin auf das Opferblut Ex 24 angespielt.

1) Wenn Markus sagt, das letzte Mahl Jesu sei eine Passahmahlzeit gewesen, wenn — was mir selbstverständlich zu sein scheint — die Eucharistie in der Gemeinde seiner Zeit demnach auch als »christliches Passah«, also am 14. Nisan gefeiert wurde, wenn bei diesem Mahle Leib und Blut Christi genossen wurde, so ist doch sehr wahrscheinlich, dass bei diesem Passahmahle Christus als das wahre Passahlamm gefeiert wurde, wie ja auch Paulus diese Anschauung vertritt (I Kor 5). Ich sehe nicht ein, dass diese gewöhnlich als spezifisch Johanneisch bezeichnete Anschauung dem Markus fern gelegen haben müsse, weil er das Mahl und den Tod Jesu einen Tag später legt als Johannes. Denn Jesus konnte als Passahlamm auch betrachtet werden, wenn er nicht gleichzeitig mit den Passahlämmern, sondern am 1. Passahfesttage selber gestorben war.

2) Das geringe Interesse für Weissagungsbeweis bei Markus ist auffallend. Dieser Umstand beweist, dass er nicht mehr für ein vorwiegend jüdisches Publikum schreibt, welches den Beweis aus der Schrift dringend nötig gehabt hätte, aber auch noch nicht für ein heidenchristliches, dem das A. T. schon so geläufig ist, dass es an dem

In der Leidensgeschichte selber kommt nun die Intention des Verfassers zur Vollendung. Schon in dem Umfange und der unverhältnissmässigen Ausführlichkeit zeigt sich sein Interesse an dem Gegenstande. Aber auch in der Art der Ausführung. Hier verbindet sich mit der lehrhaften Absicht die erbauliche. Wie der Verfaser des 1. Petrusbriefes seine Leser nicht weniger als acht Mal an das Leiden Christi erinnert (1 11. 19. 2 7. 21ff. 3 18. 4 1. 13. 5 1), um dadurch auf ihre Gesinnung zu wirken, so stellt auch Markus das Bild des Leidenden und Sterbenden in eindrucksvollen Zügen hin. Die Salbung in Bethanien — eine rührende Weissagung auf seinen Tod; um Geld verraten von einem Jünger, von einem anderen verleugnet, von allen verlassen, wird er ergriffen. Was ihm bevorsteht, weiss er vorher. Beim letzten Mahle hat er es verkündet, in Gethsemane hat er, »von Angst wie betäubt und von Unruhe gejagt«, die »Betrübnis seiner Seele« vor seinem Vater ausgeschüttet und um Befreiung von dem »Kelch des Leidens« gefleht. Noch einmal wird damit dem Leser das Widernatürliche und Entsetzliche dieses Leidens zum Bewusstsein gebracht. Aber er ringt sich durch zur Beugung unter Gottes Willen. Je schmerzlicher die Prüfung, um so grösser der Sieg. Das Zeugenverhör muss resultatlos verlaufen — wie könnte man ihm eine Schuld nachweisen! Unter welchem Vorwand hat man ihn denn getötet? Weil er der Wahrheit die Ehre gegeben und sich als Gottes Sohn bekannt hat. Was der Gemeinde Grund ihres Heils ist, das nennen die Juden Lästerung! Jesus stirbt, nicht obwohl er Gottes Sohn war, sondern gerade, weil er es war. Dann das Verhör vor Pilatus: nur eine, die entscheidende Antwort kann er dem Angeklagten entlocken, im übrigen schweigt er — Pilatus soll nicht über die Tragweite seines Tuns aufgeklärt werden; er ist das verständnislose Organ für den Willen Gottes. Dann wird der Heiland ausgetauscht gegen den Verbrecher, gegeisselt, verspottet, mit Dornen gekrönt, mit Räubern gekreuzigt. Er stirbt wie ein von Gott Verlassener, wie einer der für uns von Gott zur Sünde

---

Weissagungsbeweis als Selbstzweck, als theologischer Methode, Interesse hätte haben können. Also er schreibt in einer Missionsperiode und für Zwecke der Mission.

gemacht ist (II Kor 5 21). Aber im Augenblicke seines Todes zerreisst der Vorhang im Tempel. Durch den Opfertod Christi ist der Weg zum Allerheiligsten eröffnet (Hbr 9 8. 10 24), wir haben Zugang zum Vater (Röm 5 2. I Pt 3 18).

So predigt Markus das Evangelium vom Kreuze — ein Trost für die, welche der Sündenvergebung bedürfen, ein Sporn für die, welche dem Herrn das Kreuz nachtragen sollen.

Denn wie bei Paulus, so stehen auch bei unserem Evangelisten der Kreuzestod Christi und die Kreuzesnachfolge eng zusammen. Auf die erste Leidensverkündigung lässt er unmittelbar die Rede über das Jüngerleiden folgen. Der Gedanke an das Leiden und Sterben Christi ruft den an das Mitleiden und Mitsterben der Christen hervor. Dass diese Sprüche aus alter Überlieferung stammen, wird niemand leugnen; dass sie gerade hier stehen, ist dem Paulus nachempfunden. Dieselbe Ideenassociation findet sich auch im 1. Petrusbrief: 2 21ff. 3 18. 4 1. 13.

Aber wie Paulus von dem Tode Christi nie redet, ohne an die Auferstehung mit zu denken, so folgt auch bei Markus auf die Verkündigung des Leidens die der Auferstehung, auf Caesarea Philippi folgt die Verklärung, die in diesem Zusammenhang über Grab und Tod hinüberweist in die Zeit, da Jesus auferstanden und zu himmlischer Herrlichkeit erhoben sein wird. Der uns erhaltene Text des Evangeliums schliesst mit der Entdeckung des leeren Grabes, der Verkündigung der Auferstehung des Herrn durch den Engel und der Verheissung, dass die Jünger ihn in Galiläa zu sehen bekommen werden. Wenn dies der vom Evangelisten beabsichtigte Schluss war, so ist diese Erzählung auch zugleich ein Zeugnis für die Auferstehung, das er vor seinen Lesern ablegt. Nimmt man aber an, dass der eigentliche Schluss uns verloren gegangen ist, so muss er eine Galiläische Erscheinung Jesu vor den Jüngern enthalten haben (14 28. 16 7). Ich würde sagen: vor Petrus, wenn nicht in dem Satze *εἴπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ τῷ Πέτρῳ . . . ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε* die Worte *καὶ τῷ Πέτρῳ* durch ihr Fehlen bei Matthäus (Lukas) die Vermutung nahe legten, dass sie erst vom Bearbeiter stammen. Wenn der einstige Schluss verloren gegangen ist, so bleibt eine offene Frage, ob Matthäus in seinem Schlusskapitel noch diesen für uns verlorenen Markus-Schluss benutzt hat. Nur so viel darf man

sagen: Hätte Matthäus bei Markus eine Petruserscheinung gelesen, so würde er sie schwerlich haben fallen lassen, da er doch den Petrus sonst so stark auszeichnet. Die Hypothese von Rohrbach[1]), dass in Joh 21 der ursprüngliche Markus-Schluss verarbeitet sei, liesse sich also nur durchführen mit der gleichzeitigen Annahme, dass schon dem Matthäus der verstümmelte Markus-Schluss vorgelegen hätte.

9. Mit dem Interesse für die Auferstehung verbindet sich die Betonung der Wiederkunft Christi, den unser Evangelist so gerne mit dem apokalyptischen Namen des Menschensohnes sich selbst bezeichnen lässt. Nach der ersten Leidensverkündigung und den Ermahnungen zur Leidensnachfolge wendet sich die Rede (9 1) zur Verkündigung der Parusie, und bei der Verklärung erscheint der Herr in dem Lichtglanz seiner zukünftigen Herrlichkeit. Und wiederum, bevor wir zur Leidensgeschichte hinabsteigen, wird in der grossen Parusierede den Lesern eine erschöpfende Belehrung gegeben, wann die Wiederkunft des Herren zu erwarten sei. Und zwar hat die Rede, wie er sie gestaltet hat, den offenbaren Zweck, vor einer zu nahen Erwartung der Wiederkunft zu warnen. Wie Paulus II Th 2 eine vorzeitige eschatologische Erregung der Gemeinde zu beschwichtigen sucht, indem er darauf hinweist, dass erst bestimmte Vorzeichen erscheinen, bestimmte Weissagungen erfüllt sein müssen, ehe der Herr wieder kommen kann, so giebt auch die Rede des Markus gewisse Zeichen an, die erst eingetreten sein müssen, ehe das Ende soll kommen können. Nach der herrschenden Auffassung freilich ist sie eine hochaktuelle Apokalypse, bestimmt, die Gemüter nicht nur im allgemeinen zur Wachsamkeit anzuregen, sondern sie aufs äusserste zu erregen, indem sie in bestimmten Ereignisssen der Gegenwart die notwendigen Vorzeichen und Vorbedingungen bereits erfüllt sieht. Aus dem ὁ ἀναγινώσκων νοείτω (13 14) pflegt man zu entnehmen, dass die im 14. Verse erwähnten Dinge für den Verfasser nicht mehr zukünftig, sondern gegenwärtig sich bereits erfüllende Weissagung seien. Mit dem »Greuel der Verwüstung« meine Markus die Belagerung oder die bereits erfolgte Zerstörung Jerusalems. Wenn dies der

1) Der Schluss des Markusevangeliums 1894.

Fall wäre, so wäre allerdings der Wendepunkt eingetreten; dann wäre ja nichts mehr zu erwarten, als die angegebene Drangsal, wie seit der Schöpfung keine dagewesen, die elementaren Umwälzungen und die Wiederkunft. Wir stünden dann unmittelbar vor dem Eintritt dieser letzten Dinge. Aber diese Auffassung ist sehr starken Bedenken ausgesetzt. Die Rede im ganzen macht nicht den Eindruck, ein flammendes Pamphlet der zwölften Stunde zu sein. Die Schlussermahnungen zur Wachsamkeit (V. 33. 37), die übrigens nur zum geringsten Teil bei Markus und Matthäus Parallelen haben, beruhen darauf und schöpfen ihre Kraft daraus, dass die Frist im einzelnen unberechenbar ist. Man weiss nicht Tag und Stunde (V. 32) und darum gilt es, immer wachsam zu sein. So redet nicht ein apokalyptischer Prophet, der die Zeichen erfüllt und die Stunde gekommen sieht. Aber auch sonst ist der beruhigende Charakter der Rede unverkennbar.

Wir versuchen, sie zunächst als ein Ganzes im Sinne des Evangelisten zu verstehen, indem wir von der Quellenfrage einstweilen ganz absehen. Da ist vor allem der Umstand sehr bemerkenswert, dass zwischem dem Anlass, der Frage der Jünger, und der Rede selber, als Antwort auf diese Frage betrachtet, ein merkwürdiges Missverhältnis zu bestehen scheint. Die Jünger fragen, wann dieses, nämlich die Zerstörung des Tempels, sein werde. Die Rede aber beantwortet diese Frage, indem sie die Vorzeichen der Parusie angiebt: die Ankunft des Menschensohnes und die Sammlung der Erwählten — das sind die letzten Punkte, die geweissagt werden (V. 26. 27). Von der Zerstörung des Tempels ist garkeine Rede mehr, oder wenn der »Greuel der Verwüstung« darauf zu beziehen wäre, so ist dieser Umstand doch nur sehr nebensächlich behandelt; er gehört zu den Vorzeichen, den Begleiterscheinungen der Wiederkunft. Auf diese konzentriert sich das Hauptinteresse der Rede. Wie ist dies Verhältnis zwischen Frage und Antwort zu verstehen? Es gibt hier nur eine Erklärung: Nur unter einer Voraussetzung ist die Antwort Jesu nicht widersinnig, wenn nämlich der Evangelist stillschweigend annimmt, dass der Tempel selbstverständlich nur bei dem Zusammenbruch der alten Welt, bei der Ankunft des Messias, bei der Errichtung der Herrschaft Gottes zu grunde gehen

könne. Darum sind die Vorzeichen der Parusie zugleich Vorzeichen für den Untergang des Tempels. Es ist für die Gesamtanschauung und für die Zeit unseres Evangelisten höchst bedeutsam, dass ihm die Tempelzerstörung und die Wiederkunft zeitlich und sachlich zusammenfallen. Daraus ergiebt sich:

1) dass er die Zerstörung des Tempels durch Ereignisse, die nicht mit der Parusie zusammenhängen, noch nicht erlebt haben kann;

2) dass die Wiederkunft Christi für ihn gleichbedeutend ist mit der Aufhebung des jüdischen Staats- und Religionswesens;

3) dass er das im Prozesse Jesu vorkommde Wort vom Abbrechen des Tempels nur in diesem eschatologischen Sinne verstanden haben kann. Wenn er sich ferner einer detaillierten Schilderung des Tempeluntergangs enthält, so beweist dass,

4) dass ihm eine ausgeführte Weissagung Jesu hierüber nicht zur Verfügung gestanden hat. Nur so viel weiss er, dass der alte Tempel im neuen Aeon, im Reiche Gottes keinen Platz mehr haben wird. Damit hängt auch zusammen,

5) dass die Weissagung Jesu V. 2 keineswegs ex eventu nach den Ereignissen des Jahres 70 formuliert ist. Insbesondere wird keine Zerstörung des Tempels durch Feuer geweissagt, sondern nur ein völliger Umsturz der Mauern, wie er beim Weltzusammenbruch natürlich ist.

Aus all diesen Beobachtungen ergiebt sich schon hier im allgemeinen, dass die Rede für Markus eine in der Hauptsache noch unerfüllte Weissagung Jesu ist.

Die beschwichtigende Absicht des Verfassers zeigt sich auch im einzelnen, so in den ersten Worten der Rede: »sehet zu, dass euch niemand irre führe! Viele werden kommen in meinem Namen und sich für mich ausgeben und werden viele irreführen« (V. 5. 6). Diese Warnung vor falschen Messiassen hat nur Sinn, wenn der Verfasser das Kommen des wahren Messias nicht als unmittelbar bevorstehend betrachtet; es muss noch eine Zeit bis dahin verstreichen und diese Wartezeit wird von gewissenlosen Verführern ausgebeutet werden. Selbst wenn die Gemeinde schon einiges dieser Art erlebt hat, so bleibt doch der Weissagungscharakter dieser Worte gesichert durch das πολλοί; eine Massenerscheinung waren die Pseudomessiasse

bisher sicherlich nicht gewesen. Also Vorsicht! Lasst euch nicht durch solche Leute vorzeitig in Aufregung versetzen!

Bedeutsamer ist es schon, wenn die Gemeinde von Kriegen und Kriegsgerüchten hört. Aber auch dies ist noch kein Anlass zu erschrecken. Kommen müssen diese Dinge, aber sie sind noch nicht das Ende. Diese Bemerkung des Evangelisten wird um so notwendiger und zweckmässiger gewesen sein, als Kriege und Kriegsgerüchte zu seiner Zeit wohl beständig an der Tagesordnung waren. Durch seine Warnung erreicht er zweierlei: wenn die Gemeinde durch solche Unruhen erregt wird, so soll sie sich sagen: es ist noch nicht das Ende. Aber immerhin darf sie auch wissen: zufällig ist das alles nicht, es kommt, weil es kommen muss, und wenn es auch noch nicht das Ende ist, so ist es doch der »Anfang der Wehen«. Es ist aussichtslos zu fragen, welche Ereignisse den Verfasser zu dieser Warnung veranlasst haben, und ob überhaupt eine solche Veranlassung vorgelegen hat. Aber es ist allerdings sehr möglich, dass irgend welche kriegerische Ereignisse ihm den Anstoss gegeben haben. Bemerkenswert ist die Art der Begründung in dem 8. und 9. Verse. Das *δεῖ γενέσθαι* wird durch die Weissagung *ἐγερθήσεται . . . ἔσονται*, das *οὔπω τέλος* durch den Satz *ἀρχὴ ὠδίνων ταῦτα* erläutert. Wir werden nicht fehl gehen, wenn wir in diesen Sätzen (V. 8. 9) einen festen Weissagungstext vermuten, der durch V. 7 kommentiert und appliciert wird.

Wie in V. 7, wendet sich der Evangelist auch mit den Worten *βλέπετε δὲ ὑμεῖς ἑαυτούς* an seine Leser. Statt auf die fernen Kriegsereignisse, Erdbeben und Hungersnöte, von denen sie doch zunächst nicht berührt werden, sollen sie auf sich selber achten. Denn Jesus hat ihnen für diese Periode der »Wehen« Leiden und Verfolgungen geweissagt. Genannt werden Verhöre vor Synedrien und Züchtigungen in Synagogen, sodann Verhöre vor Statthaltern und Kaisern. Von dieser Weissagung gehört ein Teil sicherlich bereits der Vergangenheit an. Denn es ist kaum denkbar, dass in dem Gesichtskreise des Römischen Evangelisten noch Verhöre vor jüdischen Obrigkeiten stattfinden. Diese Zeiten liegen im wesentlichen hinter ihm, während natürlich statthalterliche und kaiserliche Gerichte den Christen auch in Zukunft noch drohen. Hier aber zeigt

sich nun recht deutlich die Lage und Absicht des Verfassers. Auch hier will er verhindern, dass man wegen der halben Erfüllung dieser Worte das Ende schon allzu nahe erwarte, darum prägt er auch ihnen von neuem den Charakter einer Zukunftsweissagung auf, indem er — herzlich ungeschickt — den Satz mitten hineinpflanzt: und bei allen Völkern muss zuerst das Evangelium verkündigt werden (V. 10). Er will sagen: glaubet nicht, dass Jesus mit dieser Weissagung das gemeint hat, was ihr bereits an Verfolgungen erlebt habt, und dass wir demnach bereits am Ende der Dinge stünden. Nein: alle Greuel der Vergangenheit, die Verfolgungen in Palästina und die Neronischen Morde, — das alles ist nur ein Anfang, denn diese Weissagung bezieht sich auf die letzte Zeit, und die ist erst vorhanden, wenn die Verkündigung des Evangeliums zum Ziel gekommen ist. Darum hat sich der Evangelist auch wohl gehütet, die Verfolgung etwa mit den Farben des Neronischen Blutbades ex eventu zu schildern. Er hält sich an die festüberlieferten Worte Jesu, die wir Mt 10 17—22 noch in einer von Markus unabhängigen Form nach der Redenquelle lesen. Sie sind ihm im wesentlichen noch unerfüllte Zukunftsweissagung. Aus ihr soll die Gemeinde lernen, was ihr noch bevorsteht; sie soll hoffen auf die Hülfe des heiligen Geistes, der sie vor Gericht vertreten wird; sie soll sich ermahnen lassen, auszuharren bis zum Ende. Der von Markus in diese Worte eingeschobene 10. Vers, der in der Matthäus-Parallele Kap. 10 noch fehlt, zeigt nun in deutlicher Weise, wie fern ihm noch die Parusie zu sein scheint. Es lässt sich in der Geschichte der christlichen Mission nicht leicht ein Zeitpunkt denken, wo dieser Termin als nahe bevorstehend erschien. Man wird dagegen auf Paulinische Aussagen wie Kol 1 23 (*τοῦ κηρυχθέντος ἐν πάσῃ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανόν*) verweisen, aber hier handelt es sich um eine rhetorische Hyperbel, und in der Frage nach dem Zeitpunkt der Parusie wird man nicht geneigt gewesen sein, mit solchen optimistischen Übertreibungen die gottgesetzte Frist sich zu verkürzen. Es ist dem Evangelisten gewiss voller Ernst damit, dass das Ende noch aufgehalten wird durch die bisher keineswegs zu Ende geführte Missionsarbeit. Da giebt es noch auf Jahre hinaus zu tun. Freilich allzulang darf diese Frist auch nicht gedacht werden. Denn neben diesem terminus ante quem non nennt Markus noch

einen andern: noch zu Lebzeiten der Generation Jesu wird die Parusie eintreten (13$_{30}$, vgl. 9$_{1}$). Gewiss wären diese Worte von Markus nicht aufgenommen worden, wenn von dieser Generation, wenn von den Aposteln niemand mehr am Leben gewesen wäre. Zwar auf Petrus oder auf die Zebedaiden kann sich die Weissagung 9$_{1}$ kaum beziehen, denn diese waren sehr wahrscheinlich nicht mehr am Leben, als Markus schrieb. Aber andre Jünger müssen noch am Leben gewesen und die Generation kann nicht genau auf dreissig Jahre berechnet sein. Immerhin wird durch diese Terminangabe die Frist, die bis zur Vollendung der Mission verlaufen soll, in bestimmter Weise eingeschränkt. Aber das ändert nichts an dem wichtigen Ergebnis, das wir gewonnen haben: das Ende wird von Markus nicht als unmittelbar bevorstehend angesehen; es ist vielmehr noch so weit entfernt, dass vorher allen Völkern das Evangelium gepredigt werden kann.

Mit V. 14 kommen wir an den Wendepunkt der Rede. Durch Pseudomessiasse soll man sich nicht irreführen, durch Kriege und Kriegsgerüchte nicht erschrecken lassen, Leiden und Verfolgungen tapfer ertragen: »wenn ihr aber sehet den Greuel der Verwüstung da stehen, wo er nicht stehen darf, — dann sollen die in Judäa auf die Berge fliehen!« Alles Frühere ist nur ein Vorspiel oder geht die Christen unmittelbar nichts an, dies Ereignis aber ist das Signal für das Hereinbrechen der letzten Schrecknisse.

Es gilt nunmehr die Frage zu beantworten, was Markus mit dem *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* meint. Wir prüfen zunächst die Auffassung, dass er damit die Zerstörung Jerusalems durch die Römer bezeichnen wolle. Hier sind dann wieder zwei Fälle möglich. Entweder der Evangelist schreibt nach 70 und sieht die Weissagung bereits als völlig erfüllt an. Dann wäre die Mahnung zur Flucht aus Judäa allerdings ziemlich überflüssig und verspätet; damals waren die Christen schon geflohen. Andererseits würde Markus und seine Gemeinde schon mitten in »jenen Tagen« leben, da eine Drangsal, wie sie seit Beginn der Schöpfung nicht gewesen, über die Welt hereingebrochen wäre (V. 19) und es stände der Zusammenbruch von Himmel und Erde und die Parusie unmittelbar bevor (V. 24ff.). Aber wo ist sonst im Evangelium eine Spur davon, dass diese

θλῖψις jetzt schon herrschte? Und von dieser höchst aktuellen Situation ist sonst in der Wiederkunftsrede nichts zu spüren. Es wäre der vollendete Gegensatz zu der leitenden Absicht des Verfassers, wenn hier plötzlich das Ende als ganz nahe bezeichnet wäre, während soeben erst der Termin bis nach Beendigung des Missionswerkes hinausgerückt war. Oder der Evangelist schreibt vor 70 angesichts des nahenden Verderbens der Stadt, etwa während des jüdischen Krieges. Der Greuel der Verwüstung in einer bestimmten historischen Gestalt ist in Sicht! Gegen diese schon eher mögliche Auffassung spricht dieselbe Erwägung, dass das Signal des Endes unmöglich schon in so greifbarer Nähe sein kann, wenn doch vorher noch ein so grosses Werk wie die Heidenmission zu Ende geführt werden soll. Vor allem aber: wenn der Verfasser die drohende Zerstörung des Tempels meinte, warum hat er sich da nicht etwas deutlicher, konkreter ausgedrückt, warum hat er die Weissagung nicht etwas mehr ex eventu gefärbt, warum kleidet er sie in die mystisch-unbestimmte Form des Ausdrucks aus Daniel?

Der Grund, der immer wieder zu der Auffassung geführt hat, dass Markus das βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως auf bestimmte geschichtliche Ereignisse beziehe, ist die kleine Parenthese: ὁ ἀναγινώσκων νοείτω! Man übersetzt: der Vorleser merke auf! und versteht die Worte so, der Vorleser und die Gemeinde solle darauf aufmerksam werden, wie in der Gegenwart die alte Weissagung sich zu erfüllen beginne oder sich schon erfüllt habe. Aber ist dies wirklich der Sinn der Worte? Gewiss kann νοεῖν »bemerken, wahrnehmen, aufmerken« heissen. Aber gerade bei Markus wird es vielmehr vom »verstehen«, insbesondere vom Verständnis einer Parabel oder eines Geheimnisses gebraucht, parallel mit συνιέναι (7 18. 8 17). Und in den analogen Stellen der Apokalypse (13 18: ὁ ἔχων νοῦν ψηφισάτω, 17 9 ὧδε ὁ νοῦς ὁ ἔχων σοφίαν) ist νοῦς die Fähigkeit, die apokalyptische Geheimsprache zu verstehen. In diesem Sinne ist es auch hier gemeint. Einen doppelt geheimnisvollen Ausdruck hat der Verfasser gebraucht. Erstens redet er von dem »Greuel der Verwüstung« in Anführungsstrichen — der Leser verstehe, dass damit jene geheimnisvolle Weissagung des Propheten Daniel (9 27) gemeint ist, sodann redet er ganz unbestimmt davon, dass dieser Greuel da stehen soll, wo er nicht sollte. Das ist eine

völlig verhüllende Ausdrucksweise; er nennt den Tempel nicht, sondern überlässt dem Leser, sich das Entsetzliche auszumalen. Schliesslich mag auch das noch auf ein besonderes Verständnis rechnen, dass er das βδέλυγμα — grammatisch inkorrekt — als Masculinum behandelt (ἑστηκότα); der Leser soll merken, dass er auf eine Persönlichkeit, auf den Antichrist hinzielt. Das vom Leser geforderte mystische Verständnis hat Matthäus bewiesen, indem er das βδέλυγμα näher bestimmt als τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τοῦ προφήτου und das ὅπου durch ἐν τόπῳ ἁγίῳ, so dass bei ihm das ὁ ἀναγινώσκων νοείτω eigentlich überflüssig geworden ist. Bei Markus aber, der sich so unbestimmt wie möglich ausdrückt, recht in apokalyptischer Geheimsprache, ist die Bemerkung an den Leser vortrefflich am Platze. Sie zeigt, dass es sich für ihn und den Leser um ein Geheimnis handelt, das eben noch nicht durch andersartige Ereignisse eine notdürftige Auflösung gefunden hat. Dem Evangelisten steht fest, dass die von Daniel geweissagte grosse Drangsal (Dan 12₁: ἐκείνη ἡ ἡμέρα θλῖψις, οἵα οὐκ ἐγενήθη ἀφ᾽ οὗ ἐγενήθησαν ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης) nicht eher eintreten kann, als bis eine andere Weissagung desselben Propheten (9₂₇ καὶ ἐπὶ τὸ ἱερὸν βδέλυγμα τῶν ἐρημώσεων ἔσται) erfüllt ist. Und darum wartet er vor allem auf dies Ereignis, das, obwohl in Jerusalem sich abspielend, für die ganze Christenheit das Signal des Endes sein wird. Einstweilen liegt es noch ausserhalb des Gesichtskreises, sonst könnte er die Lage der Gegenwart nicht mit so beruhigenden Worten beurteilen, wie er getan hat. Es ist genau dieselbe Stimmung und Betrachtung wie im 2. Thessalonicherbrief des Paulus. Wie für den Apostel »der Abfall« und »der Mensch der Sünde« feste apokalyptische Begriffe sind, deren Verwirklichung er als unumgängliche Vorzeichen der Parusie betrachtet, wie Paulus auf die Entweihung des Tempels in Jerusalem als auf das Zeichen der Nähe des Herrn harrt, so auch der Evangelist. Die alte Danielweissagung muss erst erfüllt werden. Sie steht besonders im Vordergrunde der Betrachtung, seitdem Caligula den allerdings durch Gott vereitelten Versuch gemacht hatte, sie zu verwirklichen. Seitdem steht fest: ähnlich wie Caligula es gewollt hat, so muss es noch einmal kommen. Wann das sein wird, das weiss niemand, aber jeder weiss nun, wie es zugehen wird.

Gerade so wie es grundfalsch ist, bei der Erklärung von II Th 2 zu fragen, welche bestimmten Zeiterscheinungen Paulus mit seiner Schilderung im Auge habe, so ist es auch verkehrt, an Markus die Frage zu richten, worauf er das *βδέλυγμα ἐρημώσεως* deute. Er deutet es überhaupt nicht. Er sagt nur, dass eine greuelvolle Entweihung des Tempels stattgefunden haben müsse, ehe das Ende kommen kann. Die Ausführung ist reine apokalyptische Theorie; er teilt hier eine noch unerfüllte Weissagung Jesu mit.

So ist es keineswegs widerspruchsvoll, sondern stimmt gut zusammen, wenn Markus einerseits die Vollendung der Heidenmission, andrerseits das Erscheinen des Antichrist als termini ante quos non für die Parusie bezeichnet. Beide Zeitpunkte liegen noch in der Zukunft.

Damit ist nun wieder ein bedeutsamer Hinweis auf die Abfassungszeit unsres Evangeliums gegeben. Nach der Zerstörung Jerusalems kann es nicht geschrieben sein, denn sonst hätte das ganze Spiel mit dem apokalyptischen Geheimnis keinen Sinn oder wenigstens keine praktische Bedeutung mehr [1]). Aber auch während der Belagerung der Stadt kann die Rede im ganzen nicht konzipiert sein, da der Verfasser sonst deutlicher geredet hätte. Mithin bleibt nur die frühere Zeit übrig, da eine Erfüllung der Danielweissagung durch kriegerische Ereignisse noch eben so fern lag, als die Beendigung des Missionswerkes. Da nun andrerseits der Tod des Petrus als terminus post quem angenommen werden muss, so werden wir auf die Jahre 64—66 (68) geführt. Während dieses Zeitraumes muss das Evangelium entstanden sein. Hoffentlich gereicht es dieser Annahme in den Augen der Kritiker nicht zum Nachteil, dass sie mit der altkirchlichen Überlieferung übereinstimmt, die das Evangelium bald nach dem Tode des Petrus geschrieben sein lässt.

Wenn wir zur Erklärung der eschatologischen Anschau-

1) Ich verkenne nicht, dass man dasselbe auch von der Rede Mt 24 sagen und damit für Abfassung des ersten Evangeliums vor 70 eintreten könnte. Aber hier ist doch ein Unterschied. Matthäus übernimmt die Rede als ein nun einmal bekanntes Stück der schriftlichen Überlieferung aus Markus, dieser aber tritt mit ihr zum ersten Mal hervor; er hat sie konzipiert oder doch komponiert.

ungen des Markus auf den 2. Thessalonicherbrief des Paulus zurückgreifen mussten, so werden wir vollends in die Sphäre Paulinischer Heidenmission versetzt durch das Datum 13 10. Für Paulus ist die Bekehrung der Fülle der Heiden nach Röm 11 25 der terminus ante quem non. Diese Anschauung hebt sich scharf ab von der der judenchristlichen Kreise, für die nach Act 3 19f. und Mt 10 23 die volle oder fast vollendete Bekehrung des Volkes Israel das Zeichen für das Kommen des Herren sein wird. Paulus steht persönlich dieser Erwartung noch näher, insofern als er nach der Bekehrung der Heiden noch die Umkehr Israels erwartet. Bei Markus finden wir von dieser Erwartung nur geringe Spuren. Hoffnungsvoll ist ja allerdings, dass die Zwölf überhaupt noch zur Mission ausgesandt werden; hoffnungsvoll sind auch die Sprüche und Gleichnisse 4 21—34; aber im allgemeinen scheint Paulus in dieser Beziehung keinen Einfluss mehr auf ihn geübt zu haben; er gehört der folgenden Generation an, für welche die Juden ein für alle Mal abgetan sind.

10. Hieran knüpfen wir eine Untersuchung über die Stellung des Verfassers zu den grossen Streitfragen des apostolischen Zeitalters: die Stellung der Juden zum Heil, die Heidenmission, die Bedeutung der Zwölfe für die Mission und Verwandtes. Wir können hier nur ganz langsam vorwärts gehen, weil die Anschauungen unsres Evangeliums nur durch eine sehr eindringende Analyse seiner Komposition zu erheben sind.

Am leichtesten ist zu erkennen die höchst eigentümliche Auffassung von der Bestimmung der Zwölf. Sehen wir an der grundlegenden Stelle 3 14 von dem bei Matthäus und Lukas fehlenden *ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ* ab, so sagt der Verf. darüber nur *ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν καὶ ἔχειν ἐξουσίαν ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια*. Er sagt aber nicht, an wen die Zwölfe gesandt werden sollen. Es ist ja theoretisch nicht unmöglich, dass in dem etwa verlorenen Schluss die Aussendung der Jünger an die Völker gestanden hätte, und man könnte darauf verweisen, dass Mt 28 19 die Zwölf an die Heiden gesandt werden und Lk 24 47 wenigstens gesagt wird, dass den Heiden Busse zur Vergebung der Sünden gepredigt werden soll — ob durch die Zwölfe, wird nicht ausgesprochen. Aber das genügt nicht, um zu behaupten, auch bei Markus habe eine Aussendung der Zwölf zu den Heiden am Schlusse gestanden. Es ist das

sogar recht unwahrscheinlich. Wenn der erste Evangelist diese Vorstellung hat, dass die zwölf Jünger die Boten Jesu an die Völker seien, so nähert er sich damit der Auffassung, die wir ausser in der Apostelgeschichte z. B. bei Justin finden und die bei weitem mehr eine kirchlich-dogmatische Theorie zu heissen verdient, als eine gute geschichtliche Überlieferung [1]). Denn bei dieser Anschauung wird die Persönlichkeit des Paulus, wird die Arbeitsteilung aus Gal 2, wird überhaupt die ganze Geschichte des apostolischen Zeitalters ignoriert. So begreiflich das bei späteren Schriftstellern wie Matthäus, Lukas, Justin ist, so unbegreiflich, so unmöglich erscheint es bei einem Manne, der der eigentlich apostolischen Zeit, und, wenn es Markus ist, der Person des Apostels Paulus doch wesentlich näher steht, als jene [2]). Tatsächlich fehlt die Vorstellung auch in 3 14 und im 6. Kapitel, wo sie allenfalls erwartet werden könnte. Die Aussendung der Zwölf (6 7ff.) ist nun überhaupt für unsere Frage sehr wesentlich. Es ist über jeden Zweifel erhaben, dass Markus (vgl. Lk 9 6. 10) eine Aussendung zu Lebzeiten Jesu durchs jüdische Land berichten will, von welcher die Jünger dann zu Jesus zurückkehren. Um die Bedeutung dieser Erzählung für Markus und seinen Zusammenhang zu verstehen, verweise ich zunächst — des Kontrastes wegen — auf das, was Mt 10 daraus gemacht hat. Obwohl die von ihm mitgeteilte ausführliche Rede so streng partikularistische Worte wie 10 5f. enthält und offenbar zunächst nur einen Palästinensischen Schauplatz für das Wirken der Jünger ins Auge fasst (10 17. 23), so hat der Evangelist doch, seiner sonstigen Anschauung (28 19) gemäss, sie als Instruktionsrede für die Völkermission aufgefasst, wie er durch den Zusatz καὶ τοῖς ἔθνεσιν in 10 18 (vgl. Mk 13 9) hinlänglich bekundet. Auch hat er die noch bei Lukas erhaltenen (9 6. 10) Züge, welche für eine Aussendung und Rückkehr zu Lebzeiten Jesu sprechen, fallen gelassen. Im Vergleich hiermit ist recht deutlich, dass Markus eben nur von einer

1) Vgl. hierüber meine Schrift: Über die Absicht und den literar. Charakter der Apostelgeschichte S. 4 f.

2) Ich setze hierbei eine ziemlich späte Abfassung von Matthäus und Apostelgeschichte voraus. Für diesen Ansatz ist gerade die ungeschichtliche Anschauung von der Mission der Zwölf an die Heiden ein wesentliches Argument.

Sendung der Zwölf an Israel redet. Und zwar hat sie, wie mir scheint, bei ihm eine besondere, man muss sagen typische Bedeutung. Beachten wir die Stelle, wo der Verf. sie eingefügt hat. Bei dem Mangel jeglicher Chronologie in diesem Abschnitt ist von vornherein anzunehmen, dass die Aussendung durch die Umgebung, in welcher sie steht, ihren besonderen Sinn erhält. Wie kommt der Evangelist dazu, sie gerade hier einzureihen?

Der ganze vorhergehende Abschnitt ist reich an Zügen der Feindschaft (3 6), der Verblendung (3 21ff.) und Verstockung (4 12. 5 39) des Volkes. Daneben wird ebenso stark hervorgehoben, wie Jesus sich zurückzieht (3 7) auf den Kreis der Jünger (3 31—35. 4 10ff.) und dem Volke den Rücken wendet (4 35). Nur gezwungen kehrt er zurück (5 17. 21). Die Vergeblichkeit seines Wirkens wird nun noch einmal recht lebhaft illustriert durch den Unglauben der Nazarethaner (6 1—6). Das Ergebnis ist: ein Prophet gilt nichts in seinem Vaterlande (6 4); Jesus kann keine Zeichen mehr tun (6 6). Wenn der Evangelist nun gerade hier die Aussendung einschaltet, so liegt die Annahme nicht fern, er habe damit zeigen wollen: Jesus konnte das Bekehrungswerk an seinem Volke nicht zu Ende bringen, er konnte es nicht und wollte es nicht. So musste er seinen Jüngern diese Aufgabe als Erbe hinterlassen. Die Vorstellung des Evangelisten ist aus der Anschauung seiner Zeit zu verstehen. Wie für Paulus die Zwölf die Apostel der Beschneidung sind (Gal 2 7ff.), so weiss es auch unser Evangelist nicht anders: die Jünger Jesu sind die Boten an Israel. Diese Vorstellung wird nun hier ins Leben Jesu zurückprojiziert: schon Jesus muss sie in dieses Werk eingeweiht haben. Und so erzählt er von einer Sendung der Zwölf gerade an dem Punkte, an welchem die Unempfänglichkeit Israels für die Predigt Jesu besonders deutlich hervortritt.

Ob er diese Sendung, von der die Jünger zurückkehren, als Probe- oder als Stellvertretungsmission aufgefasst hat, kann hier dahingestellt bleiben. Die Hauptsache ist, dass ihr späteres Wirken hier schon vorgebildet ist. Schon zu Lebzeiten Jesu waren sie Judenapostel [1]). Aber indem er immer wiederholt be-

1) Damit ist nicht gesagt, dass Markus diese Aussendung erfunden

tont, wie Jesus von der Wirksamkeit unter Israel zurücktrat, verrät er auch, dass er, der Evangelist, persönlich mit seinem Herzen nicht bei der Judenmission ist. Umgekehrt bekundet er sein Interesse für die Heidenmission, indem er den Herrn selbst schon als Begründer oder Vorläufer der Heidenmission zeichnet.

Diesen Satz muss ich nun freilich erst beweisen, und zu diesem Zweck kann einige Umständlichkeit nicht vermieden werden.

Schon vor der Aussendung der Zwölfe an Israel kommt Jesus einmal auf heidnisches Gebiet. Nach der Parabelrede, bei welcher die Verstockung des Volkes zur Sprache gekommen ist, überlässt er den ὄχλος sich selbst (4 35 = Mt 13 36 ἀφεὶς τὸν ὄχλον) und fährt auf das jenseitige Ufer »in das Land der Gerasener« (5 1). Man kann nicht sagen, dass diese vom Evangelisten als Heiden charakterisiert werden, es sei denn, dass »die Säue« das ohne weiteres dem Leser nahelegten. Immerhin ist ihr scheues Verhalten — sie forderten ihn auf ihr Gebiet zu verlassen (5 17) — anders als das der jüdischen Bevölkerung. Erst am Schlusse hören wir, dass wir uns im Gebiet der Dekapolis befinden (5 20). Diese Angabe fehlt indessen beiden Seitenreferenten und kann ein pragmatischer Zusatz des Bearbeiters sein, der die spätere Wirksamkeit Jesu in der Dekapolis (7 31) damit vorbereiten wollte. Aber wie es hiermit stehen möge — ein Zug fällt auf: die That Jesu wird sofort bekannt, ohne dass Jesus es zu hindern versucht, ja noch mehr, dem Geheilten wird gradezu geboten, zu verkündigen, was Jesus ihm getan hat (5 16. 19f.). Also das entgegengesetzte Verhalten, als z. B. bei der folgenden Totenerweckung (5 43). Sollte das reiner Zufall sein? Auch hier kann man sagen: es soll die spätere Wirksamkeit Jesu in der Dekapolis vorbereitet werden. Gut, aber jedenfalls liegt in diesem Zuge etwas Hoffnungsvolles. Den Bewohnern der Ostküste braucht die Grösse Jesu nicht verschleiert zu werden. Im Gegenteil — wenn auch er selbst hier noch keinen Boden hat, so kann und soll doch von ihm geredet werden.

habe. Aus verschiedenen Gründen bin ich der Meinung, dass hier eine zuverlässige Erinnerung an einen wirklichen Vorgang im Leben Jesu vorliegt. S. m. Predigt Jesu vom Reiche Gottes S. 100.

Ist es bei der Gerasaperikope noch zweifelhaft, ob der Verfasser sich bewusst ist, dass Jesus hier auf heidnischem Boden sich bewegt — unzweifelhaft ist seine Meinung im 7. Kapitel. Es folgen hier auf einander die Stücke:

1. Streitgespräch über Rein und Unrein.
2. Reise ins Heidenland und der Glaube der Syrophoenicierin.
3. Heilung in der Dekapolis.
4. Speisung der 4000.

In chronologischer und topographischer Beziehung ist hier alles verworren und unzusammenhängend — später werde ich versuchen, den Wirrwarr zu lösen —; um so deutlicher ist, dass der Evangelist durch diese Gruppierung etwas Sachliches ausdrücken will. Der langatmige Streit über Rein und Unrein würde hier, wo Jesus nach Möglichkeit dem Volke sich entzieht (6 30 ff. 45. 7 24. 8 10. 13), etwas deplaziert sein, wenn er nicht für den Verf. eine prinzipielle Bedeutung hätte. Jesus lehnt die jüdische Vorstellung von Rein und Unrein ab, gerade bevor ihn der Evangelist ins Heidenland führt und mit Heiden zusammenbringt. Schon Jesus also hatte das unheilvolle jüdische Vorurteil abgestreift, nach dessen Verbannung erst den Völkern das Heil gebracht werden konnte. Und nun die Scene mit dem heidnischen Weibe! Vergebens suchen wir bei Markus das Wort von der Selbstbeschränkung auf Israel (Mt 15 24). Wohl aber hat auch Markus das Gleichnis von Kindern und Hunden — in einer charakteristischen Abwandlung. Bei Matthäus ist es schroff und prinzipiell: es ist nicht erlaubt, den Kindern das Brot zu nehmen und es vor die Hunde zu werfen — und erst der kühne Glaube des Weibes macht auf die mögliche Ausnahme aufmerksam. Bei Markus wird diese Pointe von Jesus vorweggenommen und von vornherein die Geneigtheit angedeutet, den Heiden entgegen zu kommen: Lass zuerst die Kinder satt werden. Diese Form der Erzählung ist heidenfreundlicher, sie passt zur Anschauung des Paulus (Röm 1 16: *Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλλῃνι*) und den Grundsätzen der ältesten Heidenmission. Die Prärogative der Juden wird gewahrt, sie haben das erste Recht, aber das »zuerst« weist auf ein »sodann«. Auch der Heide soll am Heile teil haben. In diesem Sinne ist die Perikope eine feine, stimmungsvolle Über-

leitung zu der folgenden. Man sieht, wie Jesus allmählich, durch innere Notwendigkeit, auf den Weg der Heiden kommt. Seine Grundsätze über Rein und Unrein gestatten ihm dies und der Glaube der Heidin nötigt ihm seine Hülfe ab. Nachdem sie seinen anfänglichen, wenn auch nur schwachen Widerstand überwunden hat, entfaltet er jenseits des Meeres eine Heil- und Lehrtätigkeit (7 37. 8 2). Die Vertreter der reinen Markushypothese können nicht leugnen, dass der Abschnitt 7 37—8 9, also auch die zweite Speisung, auf heidnischem Gebiet spielt, denn sie sind gebunden durch die Worte *ἀνὰ μέσον τῶν ὁρίων Δεκαπόλεως* (7 31). Dass dies nicht bloss eine gleichgiltige oder harmlose geographische Notiz ist, ergibt sich aus der Zusammenstellung mit den beiden vorigen prinzipiell wichtigen Perikopen. Eine Schwierigkeit entsteht für Anhänger einer Urmarkushypothese, denn in der Matthäusparallele (Lukas fehlt hier) stehen jene Worte nicht. Sie könnten also, wie die entsprechende Notiz 5 20, vom Bearbeiter stammen. Aber wer überhaupt der Annahme eines Urmarkus geneigt ist, wird mit Weizsäcker (in den Untersuchungen zur evang. Geschichte) die ganze Taubstummenheilung dem Bearbeiter auf Rechnung setzen und dafür den Text des Matthäus 15 29—31 als Nachklang des ursprünglichen Markustextes ansehen [1]). Durch zwei zunächst auffallende Züge

1) Die Heilungen des Taubstummen und des Blinden (7 31—37. 8 22—26) hängen durch Sprache und Darstellung ebenso eng mit einander zusammen, wie sie sich von allen anderen Heilungsgeschichten des Markus unterscheiden; beide fehlen dem Matthäus, der hier sonst dem Markus genau folgt. Lukas hat leider den ganzen Abschnitt nicht. Wernle meint, die beiden Heilungen (vermittels Speichels) seien dem Matthäus zu derb gewesen und deshalb habe er sie ausgelassen. Aber das ist wenig einleuchtend. Die hier obwaltende Vorstellung ist ganz sekundär. Die älteste Anschauung von den Heilungen Jesu denkt sie durch das Wort vermittelt: Jesus befiehlt den Dämonen der Krankheit. Etwas reflektierter ist schon die Vorstellung, dass er durch Berührung heilt. Aber noch fortgebildeter ist die hier vorliegende Darstellung, wo Jesus volksmedizinische Mittel zu Hilfe nimmt. Die Steigerung des Wunders ins Krasse geht Hand in Hand mit rationalistischer Zurechtlegung. Diese beiden Wundergeschichten sind Spitzen sekundärer Anschauung bei Markus. Sie haben eine Parallele nur in der Heilung des Blindgeborenen Joh 9 1ff. B. Weiss ist sehr stark für die Ursprünglichkeit des Markustextes eingetreten (S. 264). Aber es finden sich Züge bei Markus, die nicht ohne weiteres sachgemäss sind. Eine gewisse Un-

empfiehlt er sich dazu ganz besonders. Wie kommt es, dass das Volk nach all den Wundern, die es früher schon von Jesus gesehen, plötzlich bei diesen Heilungen in vollstes Staunen ausbricht? Haben wir es hier etwa nur mit einer konventionellen Phrase zu tun? Aus V. 31 schliesse ich etwas anderes. Was bedeuten die Worte καὶ ἐδόξασαν τὸν θεὸν Ἰσραήλ? Seltsamer Weise hat Holsten darin (im Unterschiede von Markus) eine Spur davon zu sehen geglaubt, dass der hier redende ὄχλος aus Juden bestehe. Gerade umgekehrt liegt die Sache. Dass sie den Gott Israels preisen, würde bei Juden nicht hervorgehoben sein, sondern hat nur einen Sinn, wenn jener ὄχλος heidnisch ist. Durch das Auftreten und Wirken des aus

---

klarheit liegt schon darin, dass im Hintergrunde der Erzählung ein ὄχλος steht, den der Evangelist nicht ausdrücklich eingeführt hat. Dies wird besonders daran klar, dass, obwohl Jesus den Kranken beiseite genommen (V. 33: ἀπολαβόμενος ἀπὸ τοῦ ὄχλου), doch plötzlich nach erfolgter Heilung Leute da sind, die Jesus preisen, ohne dass der Evangelist von einer Rückkehr zum ὄχλος berichtet hätte (Klostermann). Man kann nicht sagen, der in V. 36 auftretende Plural seien die Begleiter des Kranken. Denn nach V. 32f. sind eben die φέροντες und παρακαλοῦντες der ὄχλος, von dem Jesus den Kranken trennt. Diese Darstellung begreift sich doch nur dann völlig, wenn der Erzähler hier entweder unaufmerksam war oder wenn er von einer anderen Darstellung mit beherrscht wird. Klar wird die Sache sofort, wenn wir annehmen, dass ein Text etwa wie der des Matthäus ihm vorgelegen hat. Hierauf führt auch der Umstand, dass der Preis Jesus lautet: καὶ τοὺς κωφοὺς ποιεῖ ἀκούειν καὶ ἀλάλους λαλεῖν. Natürlich könnte das auch generischer Plural sein. Aber besser erklärt er sich, wenn er aus dem Berichte stammt, in welchem Massenheilungen erzählt waren. So vermuten wir, dass an Stelle einer Heilwirksamkeit, wie Matthäus sie erzählt, vom Bearbeiter die eine Heilung des Taubstummen gesetzt wurde. Noch eins: In der folgenden Speisungsgeschichte sagt der Herr, dass das Volk schon drei Tage bei ihm ausharre (8 2). Das stimmt nicht ganz zu 8 1, wo offenbar die Volksansammlung neu erzählt und von einer längeren Wirksamkeit nichts berichtet wird. Dagegen würde ein Bericht, wie Matthäus ihn bietet, die richtige Voraussetzung für 8 2 sein. So wird 8 1, der bei Matthäus keine Parallele hat, vom Bearbeiter stammen. Er musste etwas derartiges einschieben, denn nachdem er 7 33 den ὄχλος aus der Nähe Jesu entfernt und von keiner Wiedervereinigung erzählt hatte, musste er eine neue Scenerie schaffen. So würde der Matthäusbericht in den Zusammenhang entschieden besser passen, als der des Markus.

Israel stammenden Propheten werden sie von der Macht des Gottes Israels überzeugt und für ihn gewonnen. Nun verstehen wir auch ihr Erstaunen und den Eifer, mit dem sie sich zu Jesus drängen. Es ist eben das erste Mal, dass er in dieser Gegend, unter diesen Leuten wirkt. Dass wir uns auf heidnischem Boden befinden, sagt allerdings Matthäus direkt nicht. Um so bedeutsamer aber ist es, dass er selbst unbewusst die Spuren dieser Heidenwirksamkeit erhalten hat.

Aber ich will hier niemanden meine Urmarkushypothese aufdrängen. Zum Glück steht unser Ergebnis auch ohne sie fest: Jesus erscheint heilend und lehrend (8 1) auf heidnischem Gebiet. Dem Leser aus einer heidenchristlichen Gemeinde musste es von hoher Wichtigkeit sein, hier zu sehen, wie der Herr selber sich bereits den Heiden gewidmet hat. Noch wichtiger freilich musste dies dem Evangelisten sein, der selber in der Heidenmission stand. Jesus selbst wird damit zum Schutzpatron dieses Werkes. Es ist bemerkenswert, wie der Evangelist seinen Gedanken nur durch die Stoffgruppierung zum Ausdruck bringt. Er hat es vermieden, in der grob-dogmatischen Weise des Matthäus Aussprüche Jesu zu produzieren, in denen die Heidenmission direkt als sein Wille hingestellt wird (Mt 28 19). Er steht eben der ältesten Mission noch zu nahe, um nicht zu wissen, dass dies Programm nicht von Anfang an fertig war. Darum sucht er nur nach Vorandeutungen im Leben Jesu, durch welche die geschichtliche Entwickelung nachträglich gerechtfertigt werden konnte. Es ist aber auch charakteristisch, dass er keiner massiveren Belege und Rechtfertigungen bedarf. Er steht mitten in dem Werke drin, das seine Daseinsberechtigung durch sich selbst erweist. Er schreibt für einen heidenchristlichen Kreis, dem dies selbstverständlich ist.

Nach dieser kurzen Episode kehrt Jesus noch einmal ans jüdische Ufer — so zu sagen — zurück, aber nur zu dem kurzen Worte (8 10—13), mit welchem er dann seinem Volke für längere Zeit den Rücken dreht, um erst wieder in Jerusalem zu einer öffentlichen Tätigkeit zurückzukehren[1]). In diesem Zusammenhang ist die Verweigerung des Zeichens noch einmal ein letzter

1) Die wenigen Ausnahmen im »Jüngerteil« bestätigen die Gesamtauffassung.

Ausdruck für den Gedanken, dass die Juden nicht zur Erkenntnis kommen sollen. Im Gegensatz dazu wird den Jüngern ein Zeichen vom Himmel zu teil (9 2 ff.).

Bedeutsam ist nun schliesslich auch der Hauptmann unter dem Kreuz. Es kann doch nicht ohne Absicht sein, dass diese eindrucksvolle Erzählung am Schlusse des Lebens Jesu steht. Der Centurio spricht als Typus aller derer, die aus der Heidenwelt herbeikommen werden und unter dem Eindrucke des Kreuzestodes Jesu zum Glauben an den Sohn Gottes gelangen.

Wenn unser Verfasser sich in diesem Punkte mit Andeutungen begnügt, so tritt die negative Kehrseite seines Missionsprogramms um so deutlicher hervor: die Verwerfung der Juden. Wie wir früher gesehen haben (S. 52 ff.), konnte bei der Verkündigung des Evangeliums nicht vermieden werden eine Auseinandersetzung mit den Ansprüchen des jüdischen Volkes. Eine religiöse Bewegung jüdischen Ursprungs mit so stark jüdischem Charakter wie das junge Christentum musste über ihr Verhältnis zu der älteren jüdischen Missionspropaganda vor dem heidnischen Publikum Rechenschaft ablegen. Die zu gewinnenden oder schon gewonnenen Hellenen hatten ein Recht darauf zu erfahren, warum die so hochgeachtete, monotheistische, geistige, sittliche Religion der Juden jetzt nicht mehr vertrauenswürdig sein sollte, wie es zu einer Spaltung zwischen Mutter- und Tochterreligion gekommen war. Bei keiner Gelegenheit war es nötiger, bei keiner auch leichter hiervon zu reden, als bei einer Darstellung der grossen Heilstatsachen des Lebens Jesu. Denn der Gegensatz zwischen altem und neuem Glauben war nirgends deutlicher zu erkennen als im Leben des Herrn, der ja ein Opfer jüdischen Unglaubens und Widerstandes geworden war. Gerade ein Evangelium, welches die Notwendigkeit des Todes Christi so stark betonte, konnte nicht umhin, auf die Juden die tiefsten Schatten fallen zu lassen. Wie verfährt hier der Evangelist?

Den einen Grundgedanken haben wir bereits erörtert. Er bringt an den Überlieferungsstoff die Idee heran, dass das Volk der Juden, ganz besonders seine verantworlichen Leiter unter dem Verhängnis der Verstockung stehen und darum den Sohn Gottes nicht erkennen können, sondern durch seine Offenbarungen

in immer wütendere Todfeindschaft sich hinein steigern lassen. Wenn Jesus als »Menschensohn« die Sünden vergibt, so erklären sie das für Lästerung, wenn er sich vor dem Hohenpriester als Sohn Gottes bekennt, so urteilen sie: er ist des Todes schuldig. Das kommt daher, dass sie einen falschen Messiasbegriff haben. Sie erwarten einen Davididen, der von seinem Stammvater Glanz und Namen borgen werde (12 34 ff.). Darum stossen sie sich (ἐσκανδαλίζοντο vgl. 4 17. Röm 9 32 f.) an seiner niedrigen Herkunft (6 1—5). Ja so abgestumpft sind sie, dass sie den heiligen Geist Gottes nicht mehr erkennen, sondern ihn mit dem Teufelsgeist verwechseln (3 20—20). Wenn auch der vom Evangelisten benutzte Stoff noch sehr stark durchblicken lässt, dass die Massen sich anders zu Jesus verhalten als ihre Leiter, so macht ihn das doch nicht irre an der summarischen Auffassung, dass das Volk überhaupt vom Heile ausgeschlossen und dem Gericht verfallen ist. Nicht nur die Wächter des Weinbergs werden vernichtet werden, weil sie den Sohn ihres Herrn getötet haben (12 9); die grosse Drangsal, welche prophezeit wird, soll alle Welt treffen, vor allem die Stadt Jerusalem, und nur die »Erwählten« werden gerettet werden (13 20. 27).

11. Aber nicht nur diesen Verstockungs- und Gerichtsgedanken predigt der Evangelist. Er ist in der Lage, durch eine Reihe höchst anschaulicher Scenen zu illustrieren, wie tief die innerliche Trennung und Entfremdung zwischen den beiden Religionen ist. Es stehen ihm hierfür eine Reihe von Streitscenen zur Verfügung, die er in ganz freier Weise über sein Werk hin verstreut. Im ersten Teil stehen die fünf Konfliktscenen, welche unvermittelt und überraschend auf das machtvolle und anscheinend so erfolgreiche Wirken Jesu (Kap. 1) folgen. Der schroffe Übergang (2 1) zeigt, dass unserem Verfasser garnichts daran liegt, eine Entwicklung zu zeichnen. Dem glänzenden Lichtbild stellt er den dunklen Kontrast unmittelbar zur Seite. Ein chronologischer oder pragmatischer Zusammenhang zwischen den fünf Geschichten ist nicht vorhanden, sie werden einfach neben einander gestellt, z. T. nach ganz äusserlichen Gesichtspunkten. So stehen die beiden Sabbatkonflikte wegen des gleichen Themas zusammen. Es liegt keine zusammenhängende Erzählung vor, sondern eine Art von Querdurchschnitt.

Es soll gezeigt werden, wie unüberbrückbar der Gegensatz Jesu zu den Volksoberen war. Eine zweite Gruppe ist dem Jerusalemischen Abschnitt beigegeben. Die Vollmachtsfrage der Synedristen, welche an die Tempelreinigung anknüpft, muss natürlich in Jerusalem spielen. Es folgt der Angriff Jesu auf die Hierarchen im Weinbergsgleichnis, dann treten die einzelnen Gruppen auf, Pharisäer, Sadducäer, ein Schriftgelehrter. Wiederum eine rein sachliche Gruppierung, durch welche die verschiedenen Seiten des Gegensatzes veranschaulicht sind. In den mittleren Abschnitten finden wir einzelne Stücke. Die Geisteslästerung kurz vor dem Wort über die Verstockung, der Disput über Rein und Unrein vor dem Übergang Jesu auf heidnisches Gebiet, die Ehescheidungsfrage in einem Abschnitt, der von der Stellung der Christen zu den Gütern und Institutionen dieser Welt handelt.

Markus verwendet diese Erzählungen aber nicht blos in historischer sondern in didaktischer Absicht. Noch immer gilt es ja, den Unterschied und die Überlegenheit des Christentums gegenüber der jüdischen Religion klar zu machen, denn noch immer streckt ja das Volk seine werbenden Hände aus, um die Völker in seine Gemeinschaft zu ziehen. Da gilt es klar zu stellen, zu verteidigen und abzugrenzen.

Jene Streitgespräche zeigen uns Jesum als Lehrer. Bekanntlich wird das Lehren Jesu sehr oft hervorgehoben, besonders kräftig gleich am Anfang in der Synagoge von Kapernaum (1 21 f.), und zwar wird hier (allerdings nur von Markus) das Stichwort ausgesprochen, dass er eine neue Lehre zu verkündigen hat (1 27). Ihr Inhalt kommt bei Markus nicht zu systematischer Darstellung, wie etwa bei Matthäus in der Bergrede. Ein Grund hierfür ist der Umstand, dass Markus natürlich zwischen der Lehre Jesu und der noch gegenwärtig in der Gemeinde gültigen keinen prinzipiellen, historischen Unterschied macht. Jesus hat nichts anderes gepredigt als die Apostel. Das ist selbstverständlich. Eine Anschauung von dieser neuen Lehre gegenüber der alten jüdischen geben aber die Streitscenen. Sie behandeln daher zum grösseren Teile Gegenstände jüdischer Frömmigkeit und Fragen des Gesetzes. Mit ihnen zeigt der Evangelist einerseits, wie Jesus durch das Gesetz (Gal 2 20) und um des Gesetzes willen den Tod erleiden musste,

andererseits hat er hierbei Gelegenheit, die wichtigsten Unterscheidungslehren zwischen Judentum und Christentum darzustellen.

Sehr bemerkenswert ist, dass es an jeder Auseinandersetzung mit dem Judenchristentum fehlt. Zur Bekämpfung dieser Richtung hätte vor allem, wie wir aus Gal 2. 3. 5. Kol 2 sehen, eine Erörterung der Beschneidungsfrage gehört. Kein Wort findet sich darüber. Sollte Jesus wirklich nie etwas darüber gesagt haben? Sollte es unmöglich gewesen sein, über seine Meinung in diesem Punkte irgend welche authentische Kunde zu produzieren? Wenn der Evangelist darauf völlig verzichtet, so beweist dies, dass er mit seiner Schrift nicht mehr in den innerchristlichen Kampf über die Notwendigkeit der Beschneidung der Heiden eingreifen will. Dieser Streit aus der Werdezeit des Paulinischen Heidenchristentums liegt offenbar schon hinter ihm. Für seine Leser hat die Beschneidungsfrage kein Interesse mehr. Denn die christliche Gemeinde verlangt von übertretenden Griechen diese Ceremonie ebenso wenig, wie das Diaspora-Judentum von seinen Proselyten. Um so anspruchsvoller treten andere Dinge hervor, die in das Leben des Tages eingreifen und darum auch der Gegenstand des besonderen Interesses, zum Teil des Spottes der Heiden sind: Sabbat, Fasten, Speisegebote, Reinigkeitsgesetze [1]). An diesen Punkten muss eine Auseinandersetzung erfolgen.

Jesu Aussprüche bezeichnen das Fasten als eine veraltete Übung, die im neuen Freuden-Bunde keinen Sinn mehr hat. Nur die Trauer um den Tod des Messias ist eine Gelegenheit, bei welcher sie angebracht ist. Besonders wichtig erscheinen dem Evangelisten die beiden Sabbatsprüche, die an letzter Stelle der fünf Konflikte stehen. Im ersten Fall wird nicht nur die Ausnahme des Notwerkes zugestanden, sondern sogar der Grundsatz ausgesprochen, dass der Menschensohn-Messias die Vollmacht habe, den Sabbat zu suspendieren, im zweiten Falle wird der positive Gedanke gepredigt, der auch dem ethisch interessierten Griechen sympathisch sein musste, dass die Pflicht, Gutes zu tun, dem Ceremonialgebot überzuordnen sei. Dazu kommt dann noch der (vielleicht erst vom Bearbeiter eingefügte) Gedanke

1) Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes II^2, 548—75. III^3, 102 ff.

aus 2_{27}, dass der Sabbat um »des Menschen« willen da ist, nicht der Mensch um des Sabbats willen. Diese allgemein menschlich-ethische Betrachtung hat natürlich ebenfalls eine bedeutende apologetische Wirkung. Der Begriff »des Menschen« begegnet auch im Gespräch über Rein und Unrein. Geradezu befreiend musste diese Erörterung auf die dem Christentum zugewandten Hellenen wirken. Die Betonung der sittlichen Reinheit und die Antiquierung der äusserlichen Reinigkeitsanschauungen des levitischen Systems beseitigen an dieser neuen orientalischen Religion die Irrationalität und Ceremonialität, die dem aufgeklärten Römer am Judentum anstössig sein musste. — Gegenüber der massiven Auferstehungslehre des Judentums verkündigt Jesus im Sadducäergespräch eine immateriellere Auffassung vom ewigen Leben, die der griechischen Anschauung bei weitem näher steht. Vergleichbar ist dies Lehrstück der Behandlung des Problems durch Paulus I Kor 15. — Besonders bedeutsam ist die Erörterung über das höchste Gebot. Wenn Jesus hier das Doppelgebot der Liebe als die Summe des alttestamentlichen Gotteswillens bezeichnet, so wird damit dem Heidenchristen ein regulatives Prinzip zur Benutzung des A.T. an die Hand gegeben, wie es auch Paulus (Gal 5_{14}. Röm 13 sff.) angedeutet hatte. — In der Ehefrage scheidet sich die Religion des Evangeliums von der leichtfertigen orientalischen Praxis durch die strengen Grundsätze, die das Ehescheidungsgespräch entwickelt. — Und wenn »nichts so sehr den Unwillen der griechisch-römischen Welt erregte, als die strenge Scheidewand, welche der Jude zwischen sich und anderen Menschen aufrichtete« (Schürer), so wird hier durch den Verkehr Jesu mit Zöllnern und Sündern, sowie durch die Gänge Jesu ins Heidenland (Kap. 5. 7 f.) anschaulich gemacht, wie erhaben die neue Gemeinschaft nach seinem Vorbilde über so engherzige Gesinnung ist. Er ist ja gerade gekommen, die Sünder zu rufen, die Verlorenen zu retten. — Wenn der Evangelist den Jerusalemischen Abschnitt seiner Darstellung mit einer zweiten Reihe von Konflikten ausstattet, so hat er damit nicht nur von neuem die Unvermeidlichkeit des Todes Jesu anschaulich gemacht, sondern auch im Voraus die Hauptanklage gegen Jesus, dass er auf revolutionärem Wege die Königsherrschaft anstrebe, entkräftet. Gewiss er ist ein König, das zeigt

sein Einzug in Jerusalem — aber wie tritt er auf! Sein Reich ist nicht von dieser Welt, wie ja sein Messias-Ideal etwas anderes ist als das der Juden, die auf den Sohn Davids hoffen. Er ist weit davon entfernt, dem Kaiser den Zins zu weigern — gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist!

So bedeuten diese Streitscenen für unseren Evangelisten nicht nur eine Auseinandersetzung mit dem Judentum, sondern dienen zugleich zur positiven Charakterisierung und Verteidigung der neuen Religion, für deren Verständnis dies Evangelium werben will.

12. Von noch grösserer Bedeutung freilich ist der Abschnitt der Jüngerreden, der sich an das Bekenntnis des Petrus anschliesst. Hier gibt der Evangelist gewissermassen eine esoterische Belehrung über das eigentümliche Wesen des Christentums und zwar unter der scharfen Beleuchtung der Leidensweissagungen. Durch sie ist diesem Teil der Charakter aufgeprägt. Darum treten hier diejenigen Seiten der urchristlichen Ethik hervor, nach denen sie als eine Lehre vom Leiden, von der Entsagung und von der Verehrung des Kleinen und Niedrigen erscheint. Wenn gleich nach der ersten Leidensverkündigung die unbedingte Notwendigkeit der Kreuzesnachfolge und des Martyriums hervorgehoben wird, so weist diese Auswahl und Zusammenstellung auf eine Zeit, in welcher eben das Bekennen des Herrn auch unter Lebensgefahr das Merkmal des Jüngers Jesu ist (4 17. 10 39. 13 9—13). Es ist die Zeit nach der Neronischen Verfolgung. Die Redestücke nach der zweiten Leidensverkündigung (9 33—10 31) schärfen überwiegend die Pflichten der Demut, Entsagung, Achtung vor dem »Kleinen« ein für den, der »ins Reich Gottes eingehen will«. Und der letzte Abschnitt (10 35—45) hebt die Pflicht und Grösse des Dienens noch einmal mit verstärkter Energie hervor und schliesst mit Aufstellung des Vorbildes aller dienenden Liebe, der sein Leben für Viele dahingegeben hat. Dieser ganze Jüngerteil, der recht eigentlich für die Gemeinde bestimmt ist, hat etwas ausserordentlich Stimmungsvolles und Abgerundetes. Wir haben es nicht zu tun mit einem vollständigen Compendium urchristlicher Ethik, welches bestimmt wäre, alle Seiten des Lebens zu regeln, sondern mit einer Auswahl gewaltiger Weisungen für die ecclesia militans der Missionszeit. Es ist lehrreich, diesen

Abschnitt und die anderen Lehrstücke unsres Evangeliums etwa mit der Bergpredigt des Matthäus zu vergleichen. Wie viel reichhaltiger ist sie, vielseitiger und erschöpfender! Es handelt sich eben für Matthäus um eine möglichst vollständige Darstellung der Lehre Jesu, für den Verf. unsres »Evangeliums« um das, was unmittelbar mit der Botschaft vom Messias und vom Reiche Gottes zusammenhängt. Die Zusammenstellung jener nova lex weist auf das teilweise Erlöschen der scharf-eschatologischen Stimmung hin; man beginnt schon, sich in dieser Welt einzurichten, bei Markus ist alles noch durchglüht von dem weltverachtenden Heroismus der Messiasboten, welche die Menschen noch kurz vor dem Gericht zur Busse und Einkehr wecken und von der Welt losreissen wollen.

13. In den voraufgegangenen Darlegungen ist immer wieder darauf hingewiesen, dass die Stoffauswahl und Gruppierung in unsrem Evangelium, dass seine Anschauungen von Christus und seinem Heilstode, von der Mission und dem Weltende auf Gedanken und Stimmungen des Paulinischen Missions-Kreises hinweisen. Wir glauben damit den richtigen Kern der, früher von Volkmar, zuletzt von Holsten in übertriebener Weise ausgeführten These vom »Paulinismus« des Markus herausgestellt zu haben.

So sehr wir ablehnen müssen, dass unser Evangelist ein steifer, pedantischer Nachtreter des Paulus gewesen sei, der seine Darstellung in jedem einzelnen Punkte nach den Finessen der Paulinischen Lehre in fast spitzfindiger Weise gemodelt habe [1]),

1) Fast mit denselben Worten bestreitet auch Holtzmann, neut. Theol. 1424 Anm. 2 die Methode Holstens: »Eine solche Kenntnis der Finessen des Paulinismus, wie sie Holsten bei seiner Erklärung des 2. Evangeliums durchweg dem Markus zutraut, besass kein Mann des apostol. und nachapostol. Zeitalters.« Aber unter den von Holtzmann aufgeführten Paulinischen Details, die bei Markus nachwirken sollen, kann ich nicht anerkennen, dass die Verklärungsgeschichte nicht da sein würde ohne den Midrasch vom Erglänzen des vom Sinai herabkommenden Moses II Kor 37—46. Hier besteht doch nur eine ganz äusserliche Ähnlichkeit, während die Verschiedenheiten weit überwiegen. Auch für Mk 410—12 wird zu einseitig-literarisch I Kor 1421f. herzugezogen, und dass das Abba Mk 1436 nur aus Röm 815. Gal 46 soll stammen können, anstatt aus der lebendigen Gemeindeüberlieferung, wird Holtzmann selbst wohl nicht aufrecht erhalten wollen. Aber allerdings werden sich noch einige Einzelheiten nennen lassen, in denen

so sehr müssen wir doch auch die Baur'sche These von der blassen Neutralität des Markus für unrichtig halten. Wenn man unser Evangelium auffasst, wie es sich gibt, als eine Niederschrift der apostolischen Verkündigung von Christus dem Gekreuzigten und Auferstandenen, wenn man es als ein lebensvolles Ganzes versteht, in der eigentümlichen Gliederung und Beseelung, die der Verf. ihm gegeben hat, so wird man darin die Ideen und Interessen des Paulinischen Kreises sich wiederspiegeln sehen. Gegen diesen Satz wird sich niemand sträuben dürfen, der den Johannes Markus für den Verf. des 2. Evangeliums hält. Denn dieser Mann war auch Schüler und Genosse des Paulus (Kol 4 10. Phl 24. II Tim 4 11. Act 13 5. 13. 15 37. 39), und es wäre doch im höchsten Grade wunderbar, wenn in einem Werke von ihm sich kein Einfluss des geistesmächtigeren seiner Lehrer verraten sollte. Was nun den Petrinischen Charakter des Evangeliums anlangt, so ist dieser von uns bisher keineswegs bestritten. Gerade wie wir die Art des Paulinischen Einflusses auf Markus behauptet und dargestellt haben, lässt sich durchaus damit vereinigen, dass in demselben Werke auch Petrinische Art sich geltend mache. Und zwar wird dies naturgemäss mehr in dem vom Evangelisten mitgeteilten Stoffe zu beobachten sein. Es liegt ganz in der Natur der Sache, dass der gewaltige Theologe in formeller Weise auf unsren Evangelisten gewirkt hat, während ihm von Petrus die breite Fülle des Stoffes zugekommen ist.

Ehe wir aber dieser Frage nachgehen, ist es notwendig, das Verhältnis ins Auge zu fassen, das zwischen unsrem Evan-

---

Paulinische Denk- und Redeweise zu Tage tritt. Die Bestimmung der Johannestaufe *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* (1 4) ist, wenn auch nicht direkt Paulinisch, so doch eine Spur apostolischer Terminologie, und die Weglassung der Feuertaufe (wenn sie nicht erst vom Bearbeiter gestrichen ist 1 8), zeigt die Umdeutung der späteren Zeit. Wenn 2 17 dem Gleichnis vom Arzte und den Kranken unmittelbar die Deutung nachgeschickt wird, so ist das sicherlich nicht im Stile Jesu — wozu hätte er sonst im Gleichnisse gesprochen? — sondern im Sinne der apostolischen Zeit. Und nun ist *καλέσαι* doch wohl der Paulinische Terminus. In dem Worte 14 38: *τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής* dürfte wenigstens die Gegenüberstellung *πνεῦμα* und *σὰρξ* nicht ursprünglich, sondern hellenistisch formuliert sein.

gelium und dem ersten Petrusbriefe besteht. Mag man über seine Echtheit denken wie man will — da er, wie es doch scheint, aus Rom stammt, und da Markus in ihm genannt ist (5 13), so sollte man erwarten, dass eine Beziehung zwischen ihm und dem Markus-Evangelium bestehe. In gewisser Weise ist das auch der Fall. Das Bild Christi im Petrusbriefe trägt einige Züge, die auch im Evangelium hervortreten. Dass er nicht wieder schalt, da er gescholten wurde, nicht drohete, da er litt (2 23), passt gut zu dem von Markus so betonten Schweigen Jesu vor seinem Richter und vor den Häschern, die ihn misshandeln. Dass die Jünger Christi zum Leiden, zur Teilnahme an den Leiden Christi berufen sind (2 21. 3 18. 4 1. 13. 5 3), entspricht der Darstellung des Markus, der auf die erste Leidensverkündigung gleich die Leidensworte an die Jünger folgen lässt. Markus wie »Petrus« betrachten Jesum als den Stein, den die Bauleute verworfen haben (2 7. 4) und der zum Eckstein geworden ist (vgl. 2 9 *θαυμαστόν*, Mk 12 11 *θαυμαστή*). Vgl. *τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα καὶ τὰ μετὰ ταῦτα δόξας* und die Reihenfolge: Leidensverkündigung — Verklärung. Beide haben den Gedanken, dass die ungläubigen Juden zum Untergange bestimmt sind (2 8 *λίθος προσκόμματος καὶ πέτρα σκανδάλου· οἳ προσκόπτουσιν τῷ λόγῳ ἀπειθοῦντες, εἰς ὃ καὶ ἐτέθησαν* Mk *σκανδαλίζεσθαι* 6 4), und auch Markus zeigt, wie schon im Leben Jesu solche, die nicht zum Volke Gottes gehörten, Barmherzigkeit erfahren haben (vgl. I Pt 2 10). Vgl. ferner das Wort vom *λύτρον* Mk 10 45 und I Pt 1 18 *ἐλυτρώθητε*,

I Pt 2 11 *τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν* (Mk 4 19 *οἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι*), *αἵτινες στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς.*

und Mk 14 38 *τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής.*

I Pt 2 17 *τὸν θεὸν φοβεῖσθε, τὸν βασιλέα τιμᾶτε.*

und Mk 12 17 *τὰ Καίσαρος ἀπόδοτε Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ.*

I Pt 5 9 *ὁ ἀντίδικος ὑμῶν διάβολος . . . περιπατεῖ ζητῶν τίνα καταπιεῖν*

und Mk 4 15 *εὐθὺς ἔρχεται ὁ σατανᾶς . . . .*

Aus diesen Berührungen soll hier weder für die Echtheit des 1. Petrusbriefes noch für den Petrinischen Charakter des Markus Kapital geschlagen werden. Es soll nur gezeigt werden, wie zwei Schriften, die beide dem Paulinischen Kreise angehören

und beide auch in einer gewissen Beziehung zum Römischen Petrus und zu Markus stehen, in Manchem ganz naturgemäss sich berühren.

Sehr viel wichtiger erscheinen mir die Beziehungen zum Johannes-Evangelium, die im Vorhergehenden bereits öfter hervorgehoben sind. Auch hier muss ich mich dagegen verwahren, als ob ich damit für die Echtheit und Glaubwürdigkeit des Johannes-Evangeliums eintreten wollte. Ich habe in dieser Beziehung konservativere Anschauungen, als sie heute üblich sind, aber hier kommt es mir umgekehrt vielmehr darauf an, dass Markus sachlich näher an Johannes herangerückt werden muss — unbeschadet der starken Differenzen zwischen beiden.

Die Christologie des Markus steht der des Johannes bei weitem näher, als man gewöhnlich annimmt. Zwar der ungeheure Abstand des synoptischen Christusbildes vom Johanneischen ist bekannt und bleibt durch unsere Bemerkungen unangetastet. Das Wort »Niemand ist gut«, das andre vom »Nichtwissen des Sohnes«, der Zug, dass Jesus in Nazareth keine Wunder tun kann und in Kapernaum keine mehr tun will, das Zittern und Zagen in Gethsemane und der Todesschrei — das alles liegt von Johannes weit ab. Indessen es ist auch nicht aus der Gesamtanschauung des Markus erzeugt, sondern es liegt im Stoff, den er überkommen hat und verarbeitet und steht sogar teilweise im Widerspruch zu den Gedanken des Verfassers über den Sohn Gottes. Aber wie Johannes all jene Erzählungen der Synoptiker in der Hand seiner Leser weiss und weder durch sein Schweigen noch durch seine neuen Stoffe sie verdrängen oder entkräften kann und will, sondern nur ihnen das höhere Bild an die Seite stellt, so hindert auch den Markus dieser Stoff nicht an seinem Glauben, dass Jesus auch auf Erden schon Sohn Gottes war. Die einzige Schranke seiner Erkenntnis betreffs der Parusie kommt garnicht in Betracht neben so vielen Proben des vollkommenen Wissens. Wenn Jesus im Johannes-Evangelium bei der Berufung seiner Jünger (Kap. 1) jedem Einzelnen bis ins Herz schaut, so ist das bei Markus nicht anders. Ohne weitere Vorbereitung erkennt er die Brüderpaare als geeignet und ruft sie wie den Levi von ihrer Berufsarbeit weg. Dem Gichtbrüchigen sieht er seine Sünden an und durchschaut die Gedanken der Gegner, wie er am Teiche

Bethesda unter all den Kranken sofort den Bedürftigsten herausfindet und nicht bedarf, dass ihm jemand von den Menschen Zeugnis ablege: er weiss was im Menschen ist. Seinen Tod und alle näheren Umstände seines Leidens, den göttlichen Heilsratschluss und die Zukunft der Welt, — alles weiss er voraus, genau wie im Johannes-Evangelium. Seine Taten sind ebenso wunderbar wie bei Johannes. Wenn Lazarus auch schon in Verwesung übergegangen ist, so ist doch Jairi Töchterlein nicht weniger tot als er, und die Verfluchung des Feigenbaums ist ebenso paradox wie die Verwandlung des Wassers in Wein. Kurz — in diesen Dingen gibt der zweite Evangelist dem vierten nichts nach. Zwar nicht der fleischgewordene Logos, wohl aber der jetzt im Himmel thronende »Jesus Christus« ist das Subjekt aller Handlungen und Reden, bei Markus wie bei Johannes. Gemeinsam ist ihnen ferner, dass sie der Lehre von der göttlichen Geburt zur Begründung ihres Glaubens an den Sohn Gottes nicht bedürfen. Gemeinsam ist ihnen das Fehlen einer eigentlichen Entwicklung: der Gottessohn ist von Anfang an da, sein Schicksal von Anfang an entschieden; seine Offenbarung hat von vorn herein ihre Grenze an der Verstockung der Juden, sie rechnet nur auf die wenigen Erwählten, die er aus dem Volke aussondert. Ja, bei aller Verschiedenheit der Stoffanordnung ist sogar dasselbe Schema der Disposition nicht zu verkennen: nachdem das vergebliche Wirken Jesu unter Israel veranschaulicht ist (Joh 1—12. Mk 1_{14}—8_{26}), wird gezeigt, wie Jesus im Kreise der Jünger seine Selbstoffenbarung vollendet (Joh 13—17. Mk 8_{27}—10_{48}). Nur die Jerusalemischen Kämpfe haben einen verschiedenen Platz (Joh 7—12. Mk 11—12).

Auch im Einzelnen, sowohl im Ausdruck wie im Sachlichen finden sich mancherlei Berührungen, z. B. die Betrachtung des Täufers wesentlich als Vorläufer und Wegbahner Jesu. Ich verzichte aber darauf, sie geltend zu machen, denn es würde sich bei jedem einzelnen Punkt die Entgegnung erheben, dass Johannes hier von Markus abhängig sei. Ausserdem finden sich die meisten Johanneischen Anklänge in den Zügen, die bei Matthäus und Lukas fehlen und in dem Verdachte stehen, vom Bearbeiter herzustammen. Ich möchte den Hauptgedanken, dass nämlich Markus in theologischer Beziehung dem vierten Evangelisten nicht so sehr fern steht, durch diese Details nicht be-

lasten und gefährden. Vor allem gilt es anzuerkennen, dass auch Markus schon in erster Linie nicht eine Biographie, nicht eine Historie geben will, sondern eine Lehr- und Erbauungsschrift in erzählender Form [1]), einen Bericht über die Heilstatsachen, auf denen die Existenz der christlichen Gemeinde beruht. In dieser Beziehung besteht kein prinzipieller, sondern höchstens ein Gradunterschied zwischen Markus und Johannes.

14. Alles was Jesus tut und sagt, hat für die Gemeinde zur Zeitdes Evangelisten unmittelbare Bedeutung. Was er den Jüngern sagt, sagt er allen (13 37). Die Aufforderung zur Kreuzesnachfolge, die Verheissung himmlischen Lohnes, das Wort an den reichen Jüngling, die Busspredigt und die Reichsverkündigung — all das gilt jedem Einzelnen in der Gemeinde. Die Wiederkunftsrede ist die Antwort nicht blos auf die Frage der ersten Jünger, sondern auf die angstvollen Fragen der Gemeinde, die durch die letzten Martyrien besonders erregt gewesen sein mag. Erst muss allen Heiden das Evangelium verkündet sein — das mag der Missionsgemeinde zum Sporn dienen; um der Auserwählten willen aber soll die Frist verkürzt werden — das mag ihr ein Trost sein; seid wachsam — das soll sie sich allezeit gesagt sein lassen. Aus den Streitscenen mit dem Judentum mag man die apologetischen Waffen entnehmen gegen jüdische Verleumdung und zur Selbstunterscheidung vom Judentum. Aus der Geschichte Jesu ist zu lernen, wie dies Volk sich um das Heil gebracht hat, wie es nicht glaubte, weil es verstockt war. So steht es noch immer. Wie die Juden sich der Verkündigung Jesu verschlossen haben, so sperren sie sich noch heute gegen die apostolische Predigt. Unaufhaltsam vollzieht sich das Verstockungsgericht und gespannt darf die Gemeinde nach dem Tage ausschauen, da die alte Weissagung vom Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte sich erfüllen wird. Dann wird die Stunde des Tempels geschlagen haben und dann wird der Herr wieder kommen. Bis dahin gilt es, die Fülle der Heiden zu

---

1) Volkmar, S. VIII: »die Darstellung der schon diesseits anhebenden Herrlichkeit Jesu, als des Hauptes der Heidengemeinde in der sinnbildlich-erzählenden Lehrschrift des wahren Christentums, das ebenso sehr die Paulinische Lehre und Wirksamkeit ehrt, als die Petrinische Gemeindeform einhält, verfasst um 73.« (Markus und die Synopsis 1870).

gewinnen. Wie der Herr selber von den Juden zu den Heiden sich gewandt hat, so ist auch die christliche Missionsgemeinde in ihrem Recht, wenn sie dem Volke Israel den Rücken dreht und es seiner Verstockung überlässt. Niemals wird es die Predigt des Evangeliums verstehen, insonderheit nicht das grosse Mysterium des Kreuzes, das ihnen ein Ärgernis bleiben wird, wie es ja sogar den ersten Jüngern nur allzu schwer eingehen wollte. Wie viel Mühe hat es den Herrn gekostet, ihnen begreiflich zu machen, dass der Menschensohn leiden müsse, dass er gekommen sei, sein Leben zu geben als Lösegeld für Viele. Wie alles in seinem Leben auf diesen letzten Punkt abzielt, das zeigt unser Evangelium aufs Nachdrücklichste. Was den Juden verborgen blieb, weil sie verstockt sind, das hat sich den Heiden offenbart, weil sie Glauben haben. Darauf kommt es an. Wie der Glaube das kranke Weib gerettet, und der Syrophoenicierin geholfen hat, wie Jesus um des Glaubens der Träger willen den Gelähmten geheilt und um des Glaubens des Jairus willen die Tote erweckt hat, so wird auch der Christ, wenn er Glauben hat, die Hülfe des Herrn erfahren. Diesem Glauben ist alles möglich — dem Glauben und dem Gebet —, auch das Austreiben der Dämonen und die Überwindung des Todes. An den Taten des Herrn soll sich der Glaube aufrichten. Wie er damals geholfen hat, so kann er jederzeit helfen, der Sieger über Tod und Grab wird auch unsre Toten erwecken, und wie er durch den Tod zur Herrlichkeit hindurchgedrungen ist, wird er auch den Seinen vom Kreuz zur Krone verhelfen.

Das sind einige der praktischen Gedanken, die den Verfasser bei der Abfassung seiner Schrift geleitet haben mögen. Es fragt sich, ob wir diese unsere Auffassung von dem Lehr- und Erbauungscharakter des Evangeliums in der Weise Volkmars dahin zu erweitern haben, dass der ganze Erzählungstoff für den Evangelisten sinnbildlich-lehrhafte Bedeutung habe. Unzweifelhaft hat Volkmar hier einen richtigen Gedanken ausserordentlich übertrieben, ja beinahe karrikiert. Sein Kommentar ist in weiten Partieen kaum etwas anderes als ein richtiger Midrasch zum heiligen Texte. Was die symbolisierende, allegorisierende Auslegung leisten kann, hat er reichlich gezeigt; dass er immer den Sinn des Evangelisten getroffen habe, ist im höchsten Grade zweifelhaft. Es ist nicht unwichtig, sich klar

zu werden, bis zu welchem Grade und in welcher Weise die Darstellung des Markus symbolischen Charakter trägt.

Ein unzweifelhaft symbolischer Zug ist das Zerreissen des Vorhangs im Tempel im Augenblick des Todes Jesu (15 38). Dass durch den Tod Christi der Zugang zu Gott, zum Allerheiligsten eröffnet ist, das soll dies Ereignis — denn der Evangelist meint eine geschichtliche Tatsache zu erzählen — unzweifelhaft lehren. Aber wenn nun Volkmar das Gegenstück dazu in dem Zerreissen des Himmels bei der Taufe sieht, so hat er den Evangelisten überinterpretiert [1]). In der Darstellung des Markus ist dies lediglich ein unbetonter Zug, der das Wichtigere, das folgt, vorbereiten soll. — Einen symbolischen Charakter haben wahrscheinlich gewisse Wunderheilungen bei Markus, so vor allem die beiden (allerdings wohl vom Bearbeiter stammenden) Geschichten vom Taubstummen und vom Blinden. Nicht, als ob der Erzähler nicht wirkliche Geschichten berichten wolle — aber durch die eigentümliche Stellung, die er ihnen gibt, deutet er an, dass sie ihm auch noch einen Nebensinn haben. Die Blindenheilung folgt auf die Perikope, in welcher das geringe Verständnis und die Verstockung der Jünger so lebhaft beklagt wird, und geht dem Abschnitt voran, in welchem Jesus ihnen allmählich das Verständnis des Leidensgeheimnisses erschliesst. Da liegt es doch sehr nahe, dass die Blindenheilung hier stimmungsvoll die »Öffnung der Augen« symbolisieren solle. Und der Taubstumme auf heidnischem Gebiet, dem das Ohr geöffnet und die Zunge gelöst wird, kann wohl als ein Bild des Heidentums gedacht sein, das zur Empfänglichkeit und zum Bekennen des Glaubens geführt wird. Aber Volkmar hat dies Erklärungsprinzip nun mehr oder weniger auf alle Heilungen ausgedehnt. Das blutflüssige Weib ist ihm ein Bild des rabbinischen Israel, das vor lauter Reinigungsgeboten nicht aus der Unreinheit herauskommt, das tote Mägdlein ein Bild des synagogischen Israel, das dem Tode verfallen ist. Richtig ist hieran

1) S. 37 »Beidesmal ist die Decke verschwunden, welche den unsichtbaren Schöpfer von den Sinnesmenschen trennt . . zerreisst sie, so wird der Mensch zu Gott geführt . . von der Busstaufe an ist Jesus geistig geführt zu dem Allmächtigen Vater: uns aber hat Jesu Versöhnungstod den Zugang zu ihm gegeben. Beidesmal ist es bewusstes Bild des lehrenden Darstellers«.

nur, dass diese Vorgänge nach der Rückkehr vom Ostufer auf jüdischem Boden spielen, und der Evangelist wird das mit Bewusstsein so dargestellt haben. Richtig ist auch gewiss, dass diese Geschichten dem Evangelisten mehr bedeuten, als einzelne, weit zurückliegende Vorgänge: sie sind ihm eine Predigt über die Macht des Glaubens und den Sieg des Gottessohnes über den Tod. Aber die erbauliche und glaubenstärkende Wirkung, die von ihnen ausgeht, beruht eben darauf, dass es besonders ergreifende Einzelfälle sind, das Weib im Elend, das zarte Mägdlein die Beute des Todes, die Macht und Herrlichkeit Jesu und trotzdem die Verlachung der Juden! Die symbolische Erklärung zerstört die Poesie und Kraft dieser Darstellungen. Richtig ist nur die typische Auffassung. Was Jesus in diesen Einzelfällen getan hat, das kann und wird er immer wieder tun. In diesem Sinne kann man sich allenfalls auch Volkmars Deutung der Aussätzigenheilung gefallen lassen. Was Jesus an diesem verstossenen Unreinen getan hat, das hat er »in seinem ganzen geschichtlichen und weltgeschichtlichen Leben getan: er hat auch dem Unreinen Reinheit, dem Verstossenen Rückführung, dem Gequältesten Heil dadurch gebracht, dass er seine Errettung gewollt, seine Berührung nicht gescheut, ihm die errettende Hand gereicht hat! Wesentlich dasselbe hat er auch den Zöllnern und Sündern getan, die gleich Aussätzigen in Israel verstossen waren, wie dem Heidenmenschen, der von Israel verabscheut und ausgestossen war, gleich dem Aussätzigen«. Solche Nebengedanken kann der fromme Leser anknüpfen und solche Nebentöne mögen auch beim Erzähler mitschwingen. Aber diese allgemeinen Gedanken haben nicht den typischen Einzelfall erzeugt, sondern dieser ist zuerst vorhanden und kommt auch für den Evangelisten zunächst als Einzelfall in Betracht. Die Worte Jesu beim Zöllnergastmahl, sein Verkehr mit den Sündern, seine Freiheit von pharisäischer Satzung und sein freies Schalten mit dem Gesetz, seine Erhabenheit über die ängstliche Unterscheidung von Rein und Unrein, — das alles ist nicht symbolisch, sondern prinzipiell wichtig, es ist typisch-vorbildlich. Zur Stütze und Rechtfertigung für die gleichen Anschauungen und Handlungen der Missionsgemeinde im Weltreich können diese Bilder aus dem Leben Jesu deswegen dienen, weil ihr Verfasser sie als Tatsachen

betrachtet, die für alle Zeit massgebend bleiben. Es fehlt dem Markus an direkten Befehlen Jesu zur Heidenmission, zur Taufe, zur Feier des Abendmahls. Darum muss er sich begnügen zu zeigen, wie Jesus selber mit Abwerfung der jüdischen Scheu zu den Heiden gegangen ist und ihnen sein Bestes gegeben hat. An Stelle eines Taufbefehls steht die Taufe Jesu selber und an Stelle einer Anordnung über die Feier des Abendmahles die schlechthin vorbildliche erste Feier Jesu mit seinen Jüngern. — Eine besondere Aufmerksamkeit verdienen die Speisungsgeschichten. Schon ihre Wiederholung, sodann die geheimnisvollen Andeutungen im Sauerteiggespräch beweisen, dass sie für den Evangelisten einen über das Tatsächliche hinausgehenden Nebensinn haben. Wenn unsere oben (S. 66) gegebene Deutung (zu der man die spezielle Begründung im zweiten Teil hinzunehmen wolle) richtig ist, dass dies mystische Vorausdarstellungen des Abendmahls, geheime Weissagungen des Todes Christi sind, so erinnert diese Darstellungsweise schon sehr an die Art des vierten Evangeliums.

Im einzelnen lässt sich nun gewiss noch mancher Zug nachweisen, der für den Evangelisten typische oder prinzipielle Bedeutung hat, wie z. B. die Syrophoenicierin und der Hauptmann unter dem Kreuz, der Unglaube der Nazarethaner und die Lossagung von den leiblichen Verwandten. Die Antworten Jesu auf den Vorwurf der Lästerung am Lager des Gichtbrüchigen und auf die Lästerung des Geistes gelten immer noch, wo die Juden den in der Gemeinde waltenden Geist und das hier geübte Recht der Sündenvergebung mit verleumderischem Wort angreifen. Der Einzug Jesu in Jerusalem und das Wort über den Zinsgroschen mögen den Christen als Schutz dienen gegen den Vorwurf revolutionärer Tendenzen. Eine feine Auslegung wird hier noch vieles finden können, wenn sie die Zeitverhältnisse in Betracht zieht. Aber, auf welche Abwege hier allzu geistreiche Erklärer geraten können, das zeigt Volkmars Buch. Ich möchte in dieser Beziehung lieber zu wenig an Einzelauslegung bieten, als dieser Gefahr verfallen. Aber um so mehr fühle ich mich verpflichtet, mich zu der Richtigkeit des Grundgedankens von Volkmar zu bekennen, dass die Darstellung des Markus im grossen und ganzen aus seinem praktischen Lehrzweck heraus zu verstehen ist; er illustriert die

Grundgedanken des Missionsevangeliums durch Bilder aus dem Leben Jesu.

Sein Verfahren unterscheidet sich aber in der Form sehr stark von dem des Johannes. Während dieser oft den Lehrinhalt der Erzählungen in ausführlichen Reden vor dem Leser ausbreitet (vgl. z. B. Kap. 5 und 6) und die Hauptgedanken, die ihn bewegen, in monotoner Wiederholung Jesu selber in den Mund legt, macht sich die lehrhafte Absicht bei Markus viel weniger aufdringlich geltend. Mit der dogmatischen Anwendung hält er sehr zurück. Nur durch die Art der Gruppierung, durch Zusammenstellung des Gleichartigen (Konfliktsgruppen), durch scharfe Zusammenrückung der Kontraste (Kap. 1 und 2), durch beziehungsvolle Nebeneinanderstellungen (Kap. 7) lässt er seine Lehrgedanken erraten und gibt dadurch den einzelnen Geschichten einen allgemeinen didaktischen oder prinzipiellen Sinn, den sie an sich nicht zu haben brauchen. Durch gewisse pragmatische Zwischenbemerkungen (die Schweigegebote), durch einzelne aufgesetzte Lichter und Accente (die dreimalige Leidensverkündigung) verstärkt und betont er die im Stoffe liegenden Lehren. Aber im allgemeinen hält sich das subjektive Element sehr in Schranken. Der Evangelist tritt hinter dem Evangelium, der Erzähler hinter der Überlieferung zurück. In welchem Grade dies der Fall ist, wird nun freilich erst durch eine feinere Analyse der ganzen Schrift und der Einzelheiten erwiesen werden können.

Besonders bemerkenswert ist der Unterschied in den Reden Jesu. Zweifellos gibt es auch bei Markus eine Anzahl Fälle, wo der Evangelist dem Herren Worte in den Mund legt, die dieser wahrscheinlich überhaupt nicht (z. B. 13$_{10}$) oder doch nicht in dieser Form gesprochen hat (z. B. 1$_{14}$f.). So interpretiert er das Gleichnis vom Arzt und den Kranken durch das Wort von der Berufung (2$_{17}$), teilt eine Auslegung des Säemannsgleichnisses mit (4$_{14}$ff.) und formt das Wort an die Syrophoenicierin um nach den Verhältnissen der späteren Zeit (7$_{27}$). Aber im allgemeinen ist anerkannt, dass die Reden Jesu bei Markus in hohem Masse dem Stil und Geist der echten Logia verwandt sind, wie wir sie bei Matthäus und Lukas nach der Redequelle lesen. Darin unterscheidet unser Evangelium sich sehr beträchtlich von dem vierten, das in den Reden des

Herrn nicht nur Johanneischen Stil sondern vor allem die Theologie einer späteren Zeit darbietet. Auch in diesem Punkte zeigt sich Markus bei weitem mehr als Vermittler einer Überlieferung, denn als Schöpfer eines Christusbildes und einer Christuslehre.

Diese unsere Anschauung, die freilich noch durch eine genaue Stoffanalyse erhärtet werden muss, steht nun in scharfem Gegensatz zu der Auffassung des Markus als Lehrdichters, wie sie in verschiedener Weise und in verschiedenem Grade von Bruno Bauer [1]) und Volkmar, neuerdings von W. Brandt [2]) und — in gewisser Weise — auch von W. Wrede vertreten wird.

Über die Berechtigung des von D. F. Strauss zuerst konsequent eingenommenen mythischen Standpunktes kann heute im allgemeinen kein Zweifel mehr sein. Dass der Stoff der evangelischen Geschichte auch Erzeugnisse der idealisierenden, dogmatisierenden, didaktischen Phantasie einschliesst, muss rundweg anerkannt werden. Es kann sich nur um die Frage handeln, in welchem Umfange wir hier Mythenbildung anzunehmen haben. Eine höchst reizvolle und Erfolg versprechende Aufgabe ist es, die Motive und Stadien dieser Bildungen zu verfolgen, und wir haben dankbar zu sein für alle Beiträge nicht nur aus dem Alten Testament, sondern auch aus fremder Mythologie, die zur Erklärung neutestamentlicher Stoffe herbeigeschafft werden. Aber mit der Zusammenstellung der Analogieen und Vorbilder und mit der Aufweisung der entwicklungsgeschichtlichen Stufen ist die Aufgabe nicht gelöst, um die es sich handelt. Im Reste bleiben namentlich gewisse psychologische und schriftstellerische Schwierigkeiten, auf die es uns in dieser literarischen Untersuchung gerade ankommt. Besonders die Frage, in wie weit wir einem unsrer Evangelisten die Erfindung und Formung evangelischer Erzählungen zutrauen dürfen, ist für seine Gesamtbeurteilung von grosser Wichtigkeit. Im allgemeinen herrscht heute in der religionsgeschichtlichen Betrachtung die Neigung vor, den eigentlichen Prozess der Mythenbildung in das Dunkel der volks-

1) Kritik der neutestamentlichen Geschichte nach den Synoptikern 1841. Bauer geht aber von Matthäus, nicht von Markus aus.

2) Die evangelische Geschichte 1893.

tümlichen mündlichen Überlieferung zu verlegen und den Schriftstellern nur eine redaktionelle Tätigkeit zuzugestehen. Aber auf der andern Seite wird von den Literarkritikern unsern Evangelisten wieder in weitem Umfange ein bewusst dichtendes und gestaltendes Verfahren nachgesagt, ganz besonders dem Johannes, der geradezu als Typus eines freischaffenden Lehrdichters gilt, während man dem Markus in dieser Beziehung doch im allgemeinen weniger zuzutrauen geneigt ist. Ich bin nicht zweifelhaft, dass das grössere Recht auf Seiten der ersteren, religionsgeschichtlichen Betrachtung liegt. Was den Markus betrifft, so lässt sich an einigen der in Betracht kommenden Stoffe leicht zeigen, dass sie ihm bereits als im wesentlichen fertige Gebilde vorgelegen haben. So hat er z. B. die Verklärungsgeschichte wahrscheinlich in einem Sinne gedeutet und verwertet, den sie von Haus nicht hatte. Und an den Speisungsgeschichten ist ihm, wie es scheint, nicht mehr die wunderbare Brotvermehrung die Hauptsache, sondern das vorbildliche Herrenmahl. Beim Seewandeln überbietet er das in der Geschichte liegende Wunder durch einen wunderbaren Anhang, in dem sich die Stillung des Sturmes wiederholt. Die Aussätzigenheilung war ursprünglich aus einem Gesichtspunkt konzipiert (zeige dich dem Priester!), für den der Evangelist kein Interesse mehr hat. Diese Geschichten haben also schon eine Entwickelung durchgemacht, ehe sie von ihm übernommen wurden. Im Einzelnen wird dies von uns später erörtert werden.

Es fragt sich nun, ob nicht in anderen Stücken die frei schaffende Phantasie des Evangelisten um so deutlicher hervortritt, etwa in der Tauf- und Versuchungsgeschichte oder in der Leidensgeschichte, in den Prodigien beim Tode Jesu oder in der Erzählung vom leeren Grabe.

Eine der schönsten und feinsinnigsten Schöpfungen der urchristlichen Phantasie war es, als man die inneren Erlebnisse, auf die Jesus seine Mission gründete und die inneren Kämpfe, in denen er des rechten Weges gewiss wurde, — als man diese Erfahrungen in die Zeit vor Antritt seiner Wirksamkeit zusammendrängte und in äusserst eindrucksvoller Form im einzelnen veranschaulichte. Der Tautbericht mit der Himmelsstimme verdeutlicht die Berufung des Sohnes Gottes in unübertrefflicher Weise. Dass aber Markus nicht der Schöpfer dieses Bildes ist,

erkennt man daran, dass er es schon in einer Abschwächung bietet, in welcher der ursprüngliche Gedanke der »Zeugung zum Gottessohne« nicht mehr erkennbar ist. Und wenn die Nachricht von der Versuchung Jesu in der Wüste literarisch für uns zum ersten Mal bei Markus auftritt, so ist es ein entschuldbarer aber darum nicht minder verhängnisvoller Fehler, ihn als den Erfinder des Themas anzusehen, zu dem die Späteren die Variationen geschrieben hätten. Was wäre das für eine Phantasie, die sich begnügte, einen leeren Rahmen ohne konkrete Bilder zu erzeugen? Welche religiöse Empfindung oder welcher theologische Gedanke hätte den Markus treiben können, eine so trockene und unanschauliche, ja geradezu rätselhafte und bedenkliche Notiz zu erfinden? Wenn man daneben die geistvolle, tiefsinnige Erzählung des Matthäus und Lukas stellt, so kann kein Zweifel sein, dass sie das Original ist. Sie setzt allerdings nicht bloss die unbewusst schaffende Volksseele, sondern einen tief denkenden und verständnisvoll mitempfindenden Künstler voraus, der Jesum so gekannt haben muss, wie man denken sollte, dass nur er selber sich gekannt habe. Im Vergleich damit ist die Angabe des Markus eine farblose Anspielung, ein mehr abstrakter Nachklang, wie er ihm für seine knappe Einleitung gerade genügte. Die Leidensgeschichte, insbesondere die Geschichte des Prozesses Jesu ist neuerdings von Brandt als eine reine teils religiöse, teils juristische, teils typologische Konstruktion des Markus beurteilt worden. Wir werden diese Anschauung später genau zu prüfen haben. Vielleicht widersteht doch Manches darin diesen Auflösungsversuchen. Was aber die in die Darstellung verwobenen Weissagungserfüllungen anlangt, so ist bemerkenswert, dass an keinem einzigen Punkt die Freude des Entdeckers dieser Beziehungen sich in einer ausdrücklichen Hervorhebung der Weissagungen kundtut, wie wir das bei Matthäus und Johannes so ausgiebig beobachten. Das ist ein Zeichen davon, dass Markus diese Dinge nicht zum ersten Mal so erzählt hat. Er gibt einen bereits festgewordenen Erzählungstypus wieder, wie wir das beim Abendmahl durch die Vergleichung mit der Darstellung des Paulus deutlich vor Augen sehen. Die Finsternis beim Tode Jesu — ein weitverbreiteter Zug volkstümlicher Sage (Usener, Rhein. Museum 55, S. 286f.) — könnte natürlich auch

von Markus erfunden sein. Aber genau so gut möglich ist es, dass er bereits kursierte, als Markus schrieb. Das Zerreissen des Tempelvorhanges ist ein lehrhaft-symbolischer Zug, bei dem man sich die hier zu stellenden Fragen noch einmal klar machen kann. Ist diese Notiz für Markus nur eine bildliche Form für den seinen Lesern zu insinuierenden Gedanken, dass durch den Tod Christi der Zugang zum Vater eröffnet worden ist? Mit anderen Worten: soll der Leser garnicht an den Tempel zu Jerusalem denken? Oder will Markus sagen: dass der Vorhang im Tempel zerriss, das war das göttliche Zeichen, dass die Trennung zwischen Gott und Menschen von nun an aufgehoben sein soll? Mich dünkt, die Antwort könne nicht zweifelhaft sein: Markus will eine wirkliche Tatsache von höherer Bedeutung erzählen. Aber wie dem Leser dieser höhere Sinn nur einleuchten wird, wenn er an der Tatsächlichkeit des Vorganges nicht zweifelt, so ist es doch die natürliche Annahme, dass Markus hier einen wirklichen Vorgang erzählen will, dass er ihn also nicht erfunden hat. Genau so steht es mit der Nachricht vom leeren Grabe. Wie wir auch über diese Überlieferung urteilen mögen — Markus wollte damit die Auferstehung Jesu beweisen. Wenn wir nun mit Brandt annehmen sollen, er habe die Geschichte rein erfunden, so würden wir ein sonderbares Bild von ihm bekommen. Dass er sein Publikum — gelinde gesagt — irregeführt habe, darauf wollen wir einmal kein Gewicht legen. Aber wir müssten annehmen, er habe den Glauben, den er erwecken will, selbst nicht geteilt. Und das ist — von der moralischen Seite ganz abgesehen — psychologisch kaum vorstellbar. Denn im allgemeinen wird man einem gesunden, ernsthaften und frommen Schriftsteller ohne weiteres zutrauen, dass er nur deswegen sich die Mühe macht, ein Buch zu schreiben, weil die Dinge, die er mitteilt, ihm am Herzen liegen und als Wahrheit erscheinen. Und wenn er um Beweise für die Auferstehung verlegen war, warum hat er sich nicht damit begnügt, auf die altbezeugte und doch auch ihm bekannte Petruserscheinung, auf die er den Leser ohnehin gespannt gemacht hat, zu verweisen? Warum hat er sich in die intellektuellen und moralischen Unkosten gestürzt, eine Geschichte von Weibern zu erzählen, von der eingestandenermassen niemand sonst etwas gewusst hat? Das glaube, wer mag! Auch

in diesem Punkt scheint es mir das Natürliche zu sein, anzunehmen, dass Markus selber an die von ihm erzählte Geschichte geglaubt habe, dass das leere Grab auch schon für ihn Beweis und Stütze seines Auferstehungsglaubens war.

So sind wir schon durch diese vorläufigen Erwägungen auf den Gedanken vorbereitet worden, dass auch in dem wunderbaren Stoff, der in unsrem Evangelium enthalten ist, ältere Überlieferung vorliegt, die er überkommen hat. Über den geschichtlichen Wert oder Unwert dieser Überlieferung soll damit nichts gesagt sein. Es handelt sich hier um die literarisch-psychologische Auffassung des Evangelisten, dessen lehrdichterische Absicht uns immer zweifelhafter geworden ist.

Vollends bedenklich wird man werden, wenn man seine schriftstellerische Art beobachtet, da wo er offensichtlich als Bearbeiter seines Stoffes auftritt, in den pragmatischen Reflexionen, Zusätzen und Erläuterungen, z. B. in den von Wrede hervorgehobenen Schweigegeboten und ähnlichen Stellen, in denen die Selbstverhüllung hervortritt. Lassen wir die Stellen noch einmal an uns vorüberziehen:

1 25 *καὶ ἐπετίμησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· φιμώθητι . . .*
1 34 *καὶ οὐκ ἤφιεν λαλεῖν τὰ δαιμόνια, ὅτι ἤδεισαν αὐτόν.*
1 44 *ὅρα μηδενὶ μηδὲν εἴπῃς.*
3 12 *καὶ πολλὰ ἐπετίμα αὐτοῖς, ἵνα μὴ αὐτὸν φανερὸν ποιήσωσιν.*
5 43 *καὶ διεστείλατο αὐτοῖς πολλά, ἵνα μηδεὶς γνοῖ τοῦτο.*
[7 36 *καὶ διεστείλατο αὐτοῖς, ἵνα μηδενὶ λέγωσιν.*] } Die Geheimhaltung der Heilung selber.
[8 26 *μηδὲ εἰς κώμην εἰσέλθῃς*]. }
8 30 *καὶ ἐπετίμησεν αὐτοῖς, ἵνα μηδενὶ λέγωσιν περὶ αὐτοῦ.*
9 9 *καὶ διεστείλατο αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ ἃ εἶδον διηγήσωνται.*

Wie stereotyp und monoton sind diese Bemerkungen! Wie wenig versteht der Evangelist, mit den Ausdrücken oder im Gedanken abzuwechseln. Stereotyp sind auch die Schilderungen der Wunder, z. B. der Exorcismen[1]). An einigen Stellen, die aber vom Bearbeiter herrühren werden (1 39. 3 15. 6 13a), wird die gesamte Heiltätigkeit Jesu unter den Begriff des Dämonenaustreibens gebracht. Aber im allgemeinen werden die Exorcismen

1) Vgl. meine Artikel »Dämonen, Dämonische« RS³, IV, 408ff.

von den Krankenheilungen, die Dämonischen von anderen Kranken deutlich unterschieden (*δαιμονιζόμενοι* 1 32. 5 16. 18 ... *ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ* 1 23. 3 11. 5 2. 6 7. 7 25. 9 17. 25. — *κακῶς ἔχοντες* 1 32. 34. 2 17. 6 55. *ἀσθενοῦντες* 6 56. *νόσοι* 1 34. 3 15. *μάστιγες* 3 10. 5 29. 34). Weder das Fieber (wie bei Lukas), noch die Paralyse, weder die verdorrte Hand, noch der Aussatz wird auf Dämonen zurückgeführt. Die Dämonischen sind eben eine besondere Klasse von Elenden. In den Schilderungen dieser Kranken kommt es dem Evangelisten besonders darauf an, das Grausige, Erschreckende, die Paroxysmen, Wutausbrüche zu malen, um dem Leser die Macht der Dämonen — als Folie für die grössere Macht Jesu — und das Leiden der Unglücklichen recht eindringlich zu machen. Hierbei wiederholt er sich nun sehr stark in den Ausdrücken und Darstellungsmitteln:

1 26 *καὶ σπαράξαν αὐτὸν τὸ πνεῦμα.*
9 20 *τὸ πνεῦμα εὐθὺς ἐσπάραξεν αὐτόν.*
9 26 *πολλὰ σπαράξας.*

---

1 23 *ἀνέκραξεν.*
1 26 *φωνῆσαι φωνῇ μεγάλῃ.*
3 11 *ἔκραζον.*
5 5 *κράζων.*
5 7 *κράξας φωνῇ μεγάλῃ.*
9 26 *κράξας.*

Die frühere Erregung der Kranken und der Erfolg Jesu wird durch den nachfolgenden Zustand der Ruhe anschaulich gemacht:

1 24 das Verstummen auf Jesu Befehl.
5 15 *καθήμενον ἱματισμένον καὶ σωφρονοῦντα.*
7 30 *βεβλημένον ἐπὶ τὴν κλίνην.*
9 26 *καὶ ἐγένετο ὡσεὶ νεκρός.*
(4 39) *καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη.*

Die Austreibung erfolgt auf einen Befehl oder eine Bedrohung Jesu:

1 25 *ἐπετίμησεν . . λέγων· φιμώθητι καὶ ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ.*
1 34 *ἐξέβαλεν.*
3 12 *πολλὰ ἐπετίμα.*
5 8 *ἔξελθε . . ἐκ τοῦ ἀνθρώπου.*
9 25 *ἐπετίμησεν . . λέγων . . ἐπιτάσσω σοι· ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ.*

Ein phantasievoller Erzähler hätte bei diesen Exorcismen Gelegenheit gehabt, etwa durch besondere Formeln, Anrufungen, Beschwörungen Wirkung zu machen — Markus begnügt sich, in stereotyper Weise anschaulich zu machen, dass die Dämonen Jesum kennen und fürchten (1 24. 34. 3 11 f. 5 7. 9 20) und ihm gehorchen. Die Worte des Besessenen in Kapernaum (1 24) wiederholen sich mit geringen Änderungen im Munde des Geraseners (5 7). Wenn nun trotz dieser Gleichförmigkeit und Dürftigkeit der Mittel, trotz des einheitlichen religiösen Gedankens, neben dem ein individuelles psychologisches oder medizinisches Interesse kaum Platz hat — wenn sich trotzdem in den Erzählungen grosse Unterschiede finden, so wird das kaum der Kunst des Darstellers, sondern dem Umstande zuzuschreiben sein, dass die alte Überlieferung ihm die einzelnen Fälle in charakteristisch verschiedenen Formen bot. Am meisten unreflektiertes Augenblicksbild ist der Vorgang in der Synagoge: Der jähe Aufschrei des Kranken, die Antwort Jesu, der Krampf und ein zweiter lauter Schrei, dann das anzunehmende plötzliche Verstummen — das ist alles. Die nähere Bestimmung der Krankheit macht infolge dessen Schwierigkeiten: wahrscheinlich handelt es sich um epileptische Hysterie (vgl. Braun, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche VIII, S. 511. RE^3 IV, S. 412). Das Leiden des Knaben am Verklärungsberge wird uns genauer beschrieben; er ist Epileptiker. Darauf weist vor allem der Zug, dass er mit dem Munde schäumt, dass er nach dem Anfall in eine totenähnliche Ohnmacht verfällt (vgl. Braun S. 516 f.). Er erleidet häufige Anfälle, bei denen er schon ins Feuer und ins Wasser gefallen ist — Matthäus deutet das auf Mondsucht 17 15 vgl. 4 24 *δαιμονιζομένους καὶ σεληνιαζομένους*, knirscht dabei mit den Zähnen und magert ab; unser Markustext hebt noch hervor, dass er bei den Anfällen stumm und taub ist. Ebenso ausführlich ist der Gerasener geschildert, der vielmehr den Eindruck eines Tobsüchtigen macht. Er flieht die Menschen, reisst sich die Kleider vom Leibe, hält sich an den Gräbern auf, verwundet sich mit Steinen und hat eine übermenschliche Stärke, so dass er nicht gefesselt werden kann. Seine Wahnideen haben einen absonderlichen, verrückten Charakter. Der Zug mit den Säuen ist eine bizarre Einzelheit, deren Erfindung wir unserm nüchternen Evangelisten am allerwenigsten zutrauen möchten. Diese

Mannigfaltigkeit der Erzählungen, die sich neben der dogmatischen und stilistischen Einförmigkeit des Verfassers behauptet hat, spricht dafür, dass hier volkstümliche Erzählungen sehr konkreter und lebendiger Art verarbeitet sind. Dazu passt, dass die Anschaulichkeit und Individualisierung ganz versagt in den summarischen Schilderungen 1 34. 3 11. Die Worte *καὶ τὰ πνεύματα, ὅταν αὐτὸν ἐθεώρουν, προσέπιπτον αὐτῷ καὶ ἔκραζον ὅτι σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* sind eine allgemein gehaltene Doublette zu der Gerasenerscene 5 6f.

Dieselben Beobachtungen sind bei den anderen Heilungen zu machen. Auch hier kehren dieselben Wendungen stereotyp wieder. In den summarischen Darstellungen findet sich häufig das auf eine mehr rational-ärztliche Auffassung hinweisende *θεραπεύειν* (1 34. 3 10. 6 5. 13. Mt 14 14 = Lk 9 11. Mt 15 30), vereinzelt auch in den Einzeldarstellungen 3 2. Im allgemeinen überwiegt hier die mehr religiöse Auffassung, dass Jesus *δυνάμεις* Krafttaten (6 2. 5. 14) tut. Diese tritt namentlich darin hervor, dass Jesus die Kranken durch ein Befehlswort von ihren Leiden befreit:

1 41f. *θέλω καθαρίσθητι.*
3 5 *ἔκτεινον τὴν χεῖρα.*
5 34 *ἴσθι ὑγιής.*
2 11 *σοὶ λέγω, ἔγειρε.*
5 41 *σοὶ λέγω, ἔγειρε.*
10 52 *ὕπαγε, ἡ πίστις σου σέσωκέν σε.*
5 34 *ἡ πίστις σου σέσωκέν σε, ὕπαγε.*

Dazu kommt in anderen Fällen das Ergreifen der Hand:

1 31. 5 41. 9 27 *κρατήσας τῆς χειρός,*

oder die Handauflegung 5 23. 6 5. 7 32. 8 32. 35,
oder die Berührung 1 41. 7 33. 8 22 vgl. 10 13,
oder die Berührung durch die Kranken.

Was von dem blutflüssigen Weibe im Einzelfall erzählt wird (5 28), wird vom Evangelisten verallgemeinert (3 10. 6 56 *ἵνα κἂν τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου αὐτοῦ ἅψωνται*). Ein besonderer, bis zur Ermüdung angebrachter Effekt ist die Betonung der Plötzlichkeit der Heilung; sie ist ein regelmässiger Zug, der oft durch *εὐθύς* verstärkt wird:

1 42 *καὶ εὐθὺς ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἡ λέπρα . . . .*
2 12 *καὶ εὐθὺς ἄρας τὸν κράβαττον ἐξῆλθεν . .*

5 29 *καὶ εὐθὺς ἐξηράνθη ἡ πηγή . . .*
5 42 *καὶ εὐθὺς ἀνέστη τὸ κοράσιον.*
10 52 *καὶ εὐθὺς ἀνέβλεψεν.*

Neben der Monotonie in der Schilderung des Effektes steht eine reiche Mannigfaltigkeit in der Schilderung der Kranken und Krankheiten, der Nebenumstände und Motive: das Fieber im Hause des Petrus, der Aussätzige und der gesetzesgemässe Befehl Jesu, der Paralytiker und die merkwürdige Herbeischaffung des Kranken, die verdorrte Hand in der Synagoge, das blutflüssige Weib im Volksgedränge, die Syrophoenicierin und der Blinde bei Jericho. Jede Geschichte hat ihr besonderes Kolorit und ihre besondere Pointe. Peinlich gleichgestaltet sind nur die beiden vom Bearbeiter eingefügten Heilungen: Taubstummer und Blinder. Hätte Markus diese Heilungen sämtlich oder auch nur zum grössten Teil geschaffen, so würden wir seine Phantasie zu bewundern haben. Aber wer will ihm das zutrauen? Seine Schilderungskunst ist dürftig und wo sie üppiger wird, erscheint sie manieriert. Wie er immer wieder dieselben Züge verwendet, mögen noch ein paar Beispiele zeigen. Auf das Berühren des Gewandes (5 28 und 6 56) habe ich schon hingewiesen. Ähnliche Fälle sind folgende.

4 39 (Stillung des Sturmes): *καὶ ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος*, wird wiederholt 6 51 *καὶ ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος* (Seewandeln).

9 6 (Verklärung): *οὐ γὰρ ἤδει τί ἀποκριθῇ*, wird wiederholt 14 40 *καὶ οὐκ ἤδεισαν τί ἀποκριθῶσιν αὐτῷ* (Gethsemane).

14 60 (Verhör vor Kaiphas): *οὐκ ἀποκρίνῃ οὐδέν; τί οὗτοί σου καταμαρτυροῦσιν;*
ὁ δὲ ἐσιώπα καὶ οὐκ ἀπεκρίνατο οὐδέν.

15 4 f. *οὐκ ἀποκρίνῃ οὐδέν; ἴδε πόσα σου κατηγοροῦσιν.*
ὁ δὲ Ἰησοῦς οὐκέτι οὐδὲν ἀπεκρίθη (vor Pilatus).

1 18 (vgl. 20) [Fischerapostel] *καὶ εὐθὺς ἀφέντες . . ἠκολούθησαν αὐτῷ.*
2 14 *καὶ ἀναστὰς ἠκολούθησεν αὐτῷ* (Levi).
10 28 *ἰδοὺ ἡμεῖς ἀφήκαμεν πάντα καὶ ἠκολουθήκαμέν σοι* (Lohnfrage des Petrus).

Die beiden Speisungsgeschichten sind in gewissen Punkten ganz ungemein ähnlich gestaltet:

6 38 *πόσους ἄρτους ἔχετε;*	8 5 *πόσους ἔχετε ἄρτους;*
6 41 *καὶ λαβὼν τοὺς . . ἄρτους*	8 6 *καὶ λαβὼν τοὺς ἄρτους*

εὐλόγησεν καὶ κατέκλασεν τοὺς ἄρτους	*εὐχαριστήσας ἔκλασεν*
καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς	*καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ*
ἵνα παρατιθῶσιν αὐτοῖς	*ἵνα παρατιθῶσιν*
6 42 *καὶ ἔφαγον πάντες καὶ ἐχορτάσθησαν καὶ ἦραν*	8 8 *καὶ ἔφαγον καὶ ἐχορτάσθησαν καὶ ἦραν*
6 33 *καὶ ἦσαν .. πεντακισχίλιοι*	8 9 *ἦσαν δὲ τετρακισχίλιοι*

Diese Gleichförmigkeit neben einer Anzahl lebhafter Varianten macht entschieden den Eindruck, dass die Texte redaktionell angeglichen sind. Wir werden darüber später noch zu reden haben.

Andererseits freilich versucht er es bei Wiederholungen gelegentlich mit einer gewissen Abwechslung, kommt aber nicht sehr weit damit. So liebt er die Zusammenstellung von drei gleichartigen Akten: drei Leidensverkündigungen, drei Gebetsakte in Gethsemane, drei Verleugnungen. Während er die 1. und 3. Leidensverkündigung recht verschieden, die dritte sogar reich ausgestaltet, bleibt für die 2. nur ein knapper Text übrig. Die Worte über die Auferstehung lauten in allen drei Fällen *καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται* (*ἦναι*). In Gethsemane gibt er nur beim 1. Gebetsgang den Wortlaut an, beim 2. begnügt er sich mit *προσηύξατο τὸν αὐτὸν λόγον εἰπών*, beim 3. heisst es nur: *καὶ ἔρχεται τὸ τρίτον*. Ebenso bleibt für die 2. Verleugnung nur ein *πάλιν ἠρνεῖτο* übrig. Aber auch da, wo für einen phantasievollen Schriftsteller Gelegenheit zu breiterer Ausführung gegeben wäre, hält er sich sehr in bescheidenen Grenzen. Nur ein Kreuzeswort Jesu teilt er mit und zwar ein solches, das seiner Gesamtauffassung vom Sohne Gottes wenig günstig ist. Vor seinen Richtern schweigt Jesus ganz überwiegend. Auf das Petrusbekenntnis antwortet er kaum und bei der Verklärung spricht er kein Wort. Wie weit ist unser Evangelist hier entfernt von den Redenproduktionen des vierten Evangelisten!

Um so mehr wird nun freilich die Reichhaltigkeit, Lebhaftigkeit und Anschaulichkeit seiner Detailschilderungen gerühmt. Dieser schriftstellerischen Tugend des Markus gegenüber befinde ich mich in einer peinlichen Lage. Erstens handelt es sich hier gerade um die Züge, denen Matthäus und Lukas konsequent aus dem Wege gegangen wären, wenn die reine Markushypothese zu Recht bestände, die ich aber nur als Zutaten des Bearbeiters

ansehen kann. Ich werde alle die Fälle, in denen Markus allein steht, durch ein * bezeichnen. Sodann kann ich den Geschmack, der in diesen Ausschmückungen das Zeichen frischester Ursprünglichkeit sieht, schlechterdings nicht teilen. Die stereotypen Wiederholungen, die gerade hier zu bemerken sind, haben etwas Schematisches oder Manieriertes.

Ich denke hierbei besonders an gewisse Mittel der indirekten Charakteristik, die immer wiederkehren. Der Volksandrang wird häufig in stark übertreibender Weise geschildert:

*1 45 ὥστε μηκέτι αὐτὸν δύνασθαι φανερῶς εἰς πόλιν εἰσελθεῖν.
*7 24 καὶ οὐκ ἠδυνάσθη λαθεῖν.
*2 2 καὶ συνήχθησαν πολλοὶ ὥστε μηκέτι χωρεῖν μηδὲ τὰ πρὸς τὴν θύραν, vgl.
*1 33 καὶ ἦν ὅλη ἡ πόλις ἐπισυνηγμένη πρὸς τὴν θύραν.
*3 20 καὶ συνέρχεται πάλιν ὁ ὄχλος, ὥστε μὴ δύνασθαι αὐτοὺς μηδὲ ἄρτον φαγεῖν, vgl.
*6 31 ἦσαν γὰρ οἱ ἐρχόμενοι καὶ οἱ ὑπάγοντες πολλοί, καὶ οὐδὲ φαγεῖν εὐκαίρουν, vgl.
*2 15 ἦσαν γὰρ πολλοὶ καὶ ἠκολούθουν αὐτῷ.
5 24 καὶ ἠκολούθει αὐτῷ ὄχλος πολὺς καὶ συνέθλιβον αὐτόν, vgl.
*3 9 διὰ τὸν ὄχλον ἵνα μὴ θλίβωσιν αὐτόν.
1 38 πάντες ζητοῦσίν σε, vgl.
*1 45 καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτὸν πάντοθεν.
*2 13 καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἤρχετο πρὸς αὐτόν.
*3 7 πλῆθος πολὺ — ἦλθον πρὸς αὐτόν.
4 1 καὶ συνάγεται πρὸς αὐτὸν ὄχλος πλεῖστος.
5 21 συνήχθη ὄχλος πολὺς πρὸς αὐτόν.
8 1 πάλιν πολλοῦ ὄχλου ὄντος.
9 1 συνπορεύονται πάλιν ὄχλοι πολλοί.
10 46 ὄχλου ἱκανοῦ.
6 33 ἔγνωσαν πολλοὶ καὶ πεζῇ ἀπὸ πασῶν τῶν πόλεων συνέδραμον.
9 15 καὶ εὐθὺς πᾶς ὁ ὄχλος ἰδόντες αὐτὸν .. προστρέχοντες.
25 ἐπισυντρέχει ὁ ὄχλος.
6 55 ἐπιγνόντες αὐτὸν περιέδραμον ὅλην τὴν χώραν ἐκείνην

Hiermit bildet den Kontrast, dass Jesus häufig allein oder mit seinen Jüngern in die Einsamkeit geht und sich vom Volke zurückzieht.

1 35 εἰς ἔρημον τόπον.

1 45 *ἐπ᾽ ἐρήμοις τόποις.*
6 31 *δεῦτε ὑμεῖς αὐτοὶ κατ᾽ ἰδίαν εἰς ἔρημον τόπον.*
3 7 *ἀνεχώρησεν.*
4 10 *ὅτε ἐγένετο καταμόνας.*
4 36 *καὶ ἀφέντες τὸν ὄχλον.*
8 13 *καὶ ἀφεὶς αὐτούς.*
6 45 *ἕως ἀπολύει τὸν ὄχλον.*
*7 17 *ἀπὸ τοῦ ὄχλου.*
*7 33 *ἀπὸ τοῦ ὄχλου.*
*8 23 *ἔξω τῆς κώμης.*
*7 24 *οὐδένα ἤθελεν γνῶναι.*
*8 30 *καὶ οὐκ ἤθελεν ἵνα τις γνοῖ.*
13 31 *κατ᾽ ἰδίαν.*

Wie der Evangelist durch dies Kunstmittel den Unterschied zwischen Volksverkündigung und esoterischer Belehrung hervorhebt, besonders bei der Parabelrede 4 10, bei der Rede über die Reinheit 7 17, bei den Leidensverkündigungen 8 27—10 45 und bei der eschatologischen Rede 13 1ff., haben wir schon früher betont. Im heutigen Markustext ist dieser Gedanke nun aber in stereotyper Weise gesteigert, indem Jesus sehr oft mit den Jüngern in einem Hause gezeigt wird. Manchmal ist diese Situation im Stoffe selber gegeben, wie bei der Heilung im Hause des Petrus 1 29ff., beim Paralytischen 2 1ff., auch wohl bei den wahren Verwandten 3 31—35, aber in der Mehrzahl der Fälle ist es ein mechanisch angehefteter Zug.

*3 19 b *καὶ ἔρχεται εἰς οἶκον.*
*7 17 *καὶ ὅτε εἰσῆλθεν εἰς τὸν οἶκον.*
*7 24 *καὶ εἰσελθὼν εἰς οἰκίαν.*
*9 28 *καὶ εἰσελθόντος αὐτοῦ εἰς οἶκον.*
*10 10 *και εἰς τὴν οἰκίαν.*
*9 33 *ἐν οἰκίᾳ γενόμενος.*

Dem gegenüber wird es auch mehrfach betont, wenn Jesus sich auf der Strasse befindet *8 27 *ἐν τῇ ὁδῷ*, *10 17 *καὶ ἐκπορευόμενον εἰς ὁδόν*, *10 52 *ἐν τῇ ὁδῷ*.

Stereotyp und in der Stärke des Ausdrucks manieriert sind auch die häufigen Schilderungen der Wirkung Jesu auf seine Hörer und auf alle, die mit ihm zusammenkommen. Insbesondere wird hier von einzelnen Worten ein wiederholter Gebrauch gemacht.

*12$_{37}$ καὶ ὁ πολὺς ὄχλος ἡκουεν ἡδέως.
*6$_{20}$ ἀκούσας αὐτοῦ πολλὰ ἠπόρει καὶ ἡδέως αὐτοῦ ἤκουεν.
ἐκπλήσσεσθαι 1$_{22}$. 6$_{2}$. 11$_{18}$.
ὑπερεκπερισσῶς ἐξεπλήσσοντο 7$_{37}$.
*περισσῶς ἐξεπλήσσοντο 10$_{26}$.
ἐξίστασθαι *2$_{12}$. 5$_{42}$ ἐξέστησαν ἐκστάσει μεγάλῃ.
*6$_{51}$ καὶ λίαν ἐκ περισσοῦ ἐν ἑαυτοῖς ἐξίσταντο.
[καὶ ἐθαύμαζον]
θαυμάζειν *5$_{20}$. *[6$_{51}$]. 12$_{17}$ *ἐξεθαύμαζον.
ἔκφοβοι ἐγένοντο *9$_{6}$, τρόμος καὶ ἔκστασις *16$_{8}$.
οἱ δὲ ἐσιώπων *3$_{4}$. *9$_{34}$.

Sehr bemerkenswert ist der Gebrauch von θαμβεῖσθαι 1$_{27}$ und ἐκθαμβεῖσθαι *9$_{15}$. 16$_{5}$f.; besonders charakteristisch da, wo das lähmende Entsetzen über die Notwendigkeit des Todes Jesu hervorgehoben wird *10$_{32}$ und — bei Jesus selbst — *14$_{33}$ ἐκθαμβεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν. Wie die Jünger über Jesu Beurteilung des Reichtums in dumpfes angstvolles Staunen geraten (*10$_{24}$), so wird auch der Reiche schmerzlich betroffen στυγνάσας (*10$_{22}$); die Verwandten Jesu halten ihn für wahnsinnig (ὅτι ἐξέστη *3$_{21}$) — kurz der Eindruck Jesu ist in diesen Schilderungen überall ein stark erregender, nicht gerade wohltuender; er wühlt die Gemüter auf. In höchster Erregung wird der Vater des epileptischen Knaben gemalt; auf die Dämonischen, auf die Kranken, aber auch auf andere wirkt er in hohem Masse aufregend (1$_{26}$. 3$_{10.\ 11}$. 9$_{20}$). Besonders beachte man folgende Stellen:

*5$_{6}$ ἀπὸ μακρόθεν ἔδραμεν . .
*10$_{17}$ καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ εἰς ὁδὸν προσδραμὼν εἷς καὶ γονυπετήσας αὐτόν . .
9$_{15}$ καὶ προστρέχοντες ἠσπάζοντο αὐτόν.
*6$_{54}$ff. περιέδραμον . . περιφέρειν . . .
*10$_{50}$ ὁ δὲ ἀποβαλὼν τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ ἀναπηδήσας ἦλθεν πρὸς τὸν Ἰησοῦν.

Häufig erscheint Jesus in majestätischer, alle Vertraulichkeit zurückschreckender Geberde

3$_{5}$ καὶ περιβλεψάμενος αὐτοὺς μετ' ὀργῆς.
*3$_{34}$ περιβλεψάμενος τοὺς περὶ αὐτὸν κύκλῳ καθημένους.
*5$_{32}$ καὶ περιεβλέπετο ἰδεῖν τὴν τοῦτο ποιήσασαν.
*10$_{23}$ περιβλεψάμενος.

Die gesteigerte, oft heftig abstossende Erregung Jesu wird hervorgehoben

*1 43 *καὶ ἐμβριμησάμενος αὐτῷ εὐθὺς ἐξεβάλεν αὐτόν.*
*14 5 *καὶ ἐνεβριμῶντο αὐτῇ.*
*10 14 *ἰδὼν δὲ ἠγανάκτησεν.*
*7 34 *καὶ ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν ἐστέναξεν.*
*8 12 *καὶ ἀναστενάξας τῷ πνεύματι.*
*3 5 *μετ' ὀργῆς συλλυπούμενος ἐπὶ τῇ πωρώσει τῆς καρδίας αὐτῶν.*

Vor allem das charakteristische *ἐπιτιμᾶν*, das schon im alten Markustext so häufig ist: 1 25. 3 12. 4 39. 8 30. (32). 33. 9 25. (10 13. 48). Sodann umgekehrt dicht neben einander die Liebes- und Zärtlichkeitsregungen

*10 21 *ἐμβλέψας δὲ ἠγάπησεν αὐτόν.*
ἐμβλέπειν noch 10 27. 14 67.
*10 16 *καὶ ἐναγκαλισάμενος αὐτὰ κατευλόγει.*
*9 36 *καὶ ἐναγκαλισάμενος αὐτό.*
*1 41 *σπλαγχνισθείς.*
6 34 *ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτούς.*
*9 22 *σπλαγχνισθεὶς ἐφ' ἡμᾶς.*

Die Aufschmückung und Belebung des Berichts, die in diesen Zügen gegeben werden soll, macht einen gekünstelten Eindruck. Ob man sie nun dem Evangelisten selbst oder dem Bearbeiter auf die Rechnung setze — in jedem Fall ist dieser Schriftsteller alles andere als ein begabter und eindrucksvoller Darsteller, er hat nur sehr wenige Farben auf seiner Palette, die er immer wieder unverdrossen anwendet. Seine Empfindungsweise in dieser Vorstellung von Jesus hat etwas Gewaltsames, Aufgeregtes. Gewiss hat er darin das Rechte getroffen, dass er uns Jesus als Pneumatiker zeigt und die Wirkungen seiner Begeisterung auf andere hervorhebt; aber er hat das übertrieben oder wenigstens ist es ihm nicht gelungen, diese Seite des Wesens Jesu in der Grösse und Würde zu zeigen, die sonst aus seinem Stoffe zu uns redet. Das liegt eben daran, dass hier eine gezierte schriftstellerische Manier vorwaltet anstatt einer aus gesundem, vollem Empfinden erwachsenen schlichten Kunst [1]).

1) Recht charakteristisch für die monotone Erregtheit seines Stils ist die gradezu geschmacklose Bevorzugung des *εὐθύς*, das nicht weniger

Genug von diesen Proben! Sie werden genügen, um die ungemeine Dürftigkeit der Darstellungskunst unsres Evangelisten zu kennzeichnen. Er ist kein Dichter. Auch wenn man es psychologisch wahrscheinlich machen könnte, dass er zur Einprägung gewisser Lehren einzelne Erzählungen zu erfinden bereit gewesen wäre — das Vermögen seiner Phantasie ist so gering, dass wir ihr die Erzeugung dieser farbigen Fülle nicht zuzutrauen wagen. Umformungen, Zuspitzungen, Umdeutungen, Zurechtlegungen, Umstellungen und Glossierungen älterer Stoffe, Stilisierung und Formulierung, Übersetzung in seine Sprache — das ist seine Sache. Wir werden dafür reichliche Beweise kennen lernen.

Aber in letzter Linie ist die Begabung oder Nichtbegabung hier nicht das Entscheidende. Wenn es richtig ist, dass dies Werk »Evangelium« enthält, einen Bericht oder eine Kunde von den grossen Heilstatsachen, auf welche die Gemeinde und doch gewiss auch der Evangelist selbst die Hoffnung für Leben und Sterben gründet, so ist die Annahme nicht zu kühn, sondern sie ist bis auf weiteres einfach geboten, dass für den Evangelisten all die von ihm berichteten Dinge unumstössliche Tatsachen waren. Sie würden ihren Wert sofort verlieren, wenn auch nur ein leiser Zweifel an ihrer Wahrheit bei ihm aufkommen könnte. Es ist die Gemeindeüberlieferung, die er aufzeichnet und der kommenden Generation vererbt; er ist nur ein Vermittler, nicht ein selbständiger Schriftsteller.

Diesen Satz haben wir nun noch durch eine eingehende Analyse des Evangeliums zu erhärten.

---

als 45 mal vorkommt, 18 mal auch in den Parallelen, 27 mal bei Markus allein.

II.

Der Evangelist und die alte Überlieferung.

Die Aufgabe dieses zweiten Teils unserer Untersuchung ist uns durch die letzten Erörterungen des vorhergehenden Abschnitts vorgezeichnet. Es handelt sich um die Frage, ob wir wirklich ein Recht haben zu der Annahme, dass unser Evangelist nur der Aufzeichner einer schon vor ihm vorhandenen Überlieferung war. Wir versuchen, etwas tiefer einzudringen in das Verhältnis des Schriftstellers zu seinem Stoff, wir stellen die Frage nach seinen Quellen und suchen die Art ihrer Verarbeitung genauer kennen zu lernen. Indem wir uns bemühen, soweit wie irgend möglich in die Gliederung und Stoffverteilung des Werkes einzudringen, wird sich uns die schriftstellerische und die religiöse Art des Evangelisten noch deutlicher enthüllen, es wird aber auch vielleicht möglich sein, die religiöse und formelle Beschaffenheit der von ihm benutzten Überlieferung etwas lebendiger zu erfassen.

Nicht »voraussetzungslos« gehen wir an diese Untersuchung heran. Denn durch die altkirchliche Überlieferung, insbesondere durch das Zeugnis des Papias, sind wir darauf vorbereitet, dass in diesem unter dem Namen des Markus uns überlieferten Evangelium die Erzählungen des Petrus einen Nachhall gefunden haben. Darum werden wir an unseren Stoff mit der besonderen Frage herantreten, in wie weit hier etwa Petrus-Erinnerungen zu Grunde liegen.

Daneben erhebt sich aber die Frage nach anderen Quellen, vor allem die nach Benutzung der Redenquelle. Es handelt sich hier um eine vorläufige Stellungnahme zu der so stark an-

gefochtenen Hypothese von B. Weiss, wonach Markus neben den Petrus-Erinnerungen auch die Redenquelle gekannt und benutzt habe. Und zwar soll er ihr nicht nur einzelne Worte Jesu und längere Reden wie die Parusierede, sondern auch Erzählungsstücke entnommen haben. Uns interessiert hier nicht die Begründung dieser Hypothese im Einzelnen. Wir müssen uns nur die Frage vorlegen, ob ein solches literarisches Verhältnis möglich ist. Da die Abfassung der Redenquelle meist in die 60er Jahre gesetzt zu werden pflegt, so steht nichts im Wege, dass sie in der zweiten Hälfte dieses Decenniums bereits in Rom bekannt war. Aber es wird sich auch schwerlich gegen eine frühere Abfassung der Redenquelle etwas Durchschlagendes sagen lassen. Vielleicht aber ist es vorsichtiger, von der bestimmten Schrift, die von Matthäus und Lukas benutzt sein muss, einstweilen ganz abzusehen. In der Hauptsache kommt es hier nur darauf an, dass wir darauf gefasst sein müssen, dass Markus auch von der Logien-Überlieferung, sei sie nun eine mündliche oder eine schriftliche, sei es die Quellenschrift des Matthäus und Lukas oder eine Nebenform oder Vorstufe, abhängig sein kann.

Schliesslich ist noch damit zu rechnen, dass mannigfache, freie, unkontrollierbare Gemeinde-Überlieferungen auf ihn Einfluss gehabt haben können.

Aber nicht nur nicht voraussetzungslos stehe ich diesen Fragen gegenüber, sondern, wie ich bekennen muss, auch mit einem guten Zutrauen zu der Güte der hier benutzten Überlieferung. Ich halte das für kein Hindernis wissenschaftlicher Arbeit, sondern für eine unentbehrliche Voraussetzung gedeihlicher Forschung auf diesem Gebiet. Wer da glaubt, es sei seine Pflicht, mit grundsätzlichem Misstrauen an diese Quelle heranzutreten, der wird nicht weit kommen und nichts Bleibendes schaffen. Eine »Dosis Wachsamkeit und Skepsis« ist ganz gut und nötig, und ich glaube sie zu besitzen. Aber man kann sich auch in der Dosis vergreifen und dabei die Frische und Empfänglichkeit einbüssen, die unser Stoff in ganz besonderem Masse fordert. In seiner Naivetät und Treuherzigkeit gehört Markus zu den Schriftstellern, die mit Liebe behandelt sein wollen. Dass wir ihn nicht ohne weiteres und in allen Stücken beim Wort nehmen dürfen, merken wir leicht. Die

Frage kann nur sein, ob wir durch vertrauliches Eingehen auf seine Art ihn dazu bringen wollen, mit dem wirklich Guten und Wahren, was er zu sagen hat, herauszukommen, oder ob wir mit Härte und Misstrauen ihn stumm machen wollen, wie einen Zeugen, den man am liebsten in einen Meineidsprozess verwickeln möchte. Wenn es sich nur um die Alternative handelte, Staatsanwalt oder Verteidiger zu sein, so wüsste ich meinen Platz ganz genau. Glücklicherweise gibt es noch ein Drittes, nämlich das Amt eines gerechten, unbestochenen, aber auch die Umstände berücksichtigenden Richters, der nicht nur der abstrakten Wahrheit und Gerechtigkeit, sondern auch dem Menschen zu seinem Recht zu verhelfen für seine Aufgabe hält. Mir schwebt, wie ich offen bekenne, das Ziel vor, den Markustext in möglichst weitem Umfange auf die alte Überlieferung zurückzuführen. Soweit es irgend möglich ist, versuche ich, ihn aus dem Anschauungskreise des Petrus und als geschichtlich möglich zu verstehen. Erst wenn dies ganz ausgeschlossen erscheint, werde ich mich dazu verstehen, ihn als mythische Bildung zu verwerfen. Ich bin also parteiisch für meinen Schriftsteller — das gebe ich bis zu einem gewissen Grade von vorn herein zu. Sollte ich hierbei das erlaubte Mass überschritten haben, so wolle man mir das zu Gute halten. An Korrekturen wird man es von entgegengesetzter Seite nicht fehlen lassen. Dass ich bereit bin, auch Lieblingsanschauungen preis zu geben, wenn sie nicht mehr zu halten sind, möge man mir zutrauen.

1. Das erste Hauptstück in dem »Evangelium von Jesus Christus dem Sohne Gottes« war die Taufe Jesu durch Johannes, bei der er vom Himmel her als Sohn Gottes begrüsst wird. Wenn wir freilich der umständlichen Beweisführung Useners in seinen religionsgeschichtlichen Untersuchungen (I, 1889) folgen müssten, so wäre der Bericht von der Jordantaufe überhaupt kein Bestandteil ältester Überlieferung. Weder in der im vierten Evangelium (1 19—31. 32—36) angeblich benutzten Quellenschrift, noch in dem »Paulinischen Evangelium«, das die gemeinsame Grundlage des Lukas und des Markionitischen Evangeliums gebildet haben soll, war die Jordantaufe enthalten. Auch Paulus hat nichts von ihr gewusst und in dem ursprünglichen Matthäus-Evangelium (geschrieben 69/70), der »Hauptquelle der drei synoptischen Evangelien« hat sie gefehlt. Es

ist hier für uns unmöglich, die religionsgeschichtliche Gesamtanschauung Useners nachzuprüfen. Nur soviel können wir sagen, dass seine Anschauung von den Quellen, insbesondere von der Entstehung der Evangelien, in vollendetem Widerspruche steht zu dem, was durch ehrliche Arbeit der Theologie in den letzten Decennien an sicherer Erkenntnis erworben ist. Er wird unter uns heute niemanden davon überzeugen, dass die Taufgeschichte dem Grundstocke der Synoptiker erst später zugewachsen sei. Gleichwohl ist es vielleicht möglich, aus seinen Aufstellungen für unsere Aufgabe Gewinn zu ziehen. Markus ist ihm nach alttübinger Anschauung der letzte der Synoptiker. Diese Beurteilung stellt den entgegengesetzten Pol dar zu der heute herrschenden, wohl übertriebenen Wertschätzung des Markus. Gerade hier am Anfang scheint sich ja die Markus-Hypothese auf das Glänzendste zu bewähren. Hier liegen ja die Parade-beispiele für sie gehäuft beisammen. Wenn Matthäus das ὁ βαπτίζων des Markus in den mehr technischen Namen ὁ βαπτιστής verwandelt, wenn er das κήρυγμα μετανοίας veranschaulicht, indem er ihm die Summa der Predigt Jesu in den Mund legt, wenn er das ἦν ἐνδεδυμένος in das besser griechische (?) εἶχε τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ ἀπὸ verwandelt, das ἦν ἐσθίων in den Satz ἡ δὲ τροφὴ ἦν αὐτοῦ — so scheint ja hier überall Matthäus der Bearbeiter, Markus das primitive Original zu sein. Vor allem aber erweist sich, so scheint es, der Markusbericht als ursprünglich bei der Taufe selber. Er nimmt nicht den mindesten Anstoss daran, dass Jesus, der Sohn Gottes, sich der »Busstaufe zur Vergebung der Sünden« unterzieht. Seine Unbefangenheit wird allerdings womöglich noch überboten von Lukas, der die Taufe Jesu in einem eiligen partizipialen Nebensatze abtut. So verständlich diese dogmatische Unschuld beider ist — sie wäre unbegreiflich, wenn sie bereits die Matthäus-Episode, das Gespräch Jesu mit dem Täufer, gekannt hätten. Denn nachdem einmal die Frage gestellt war, wie der Sündlose zur Taufe kommt, konnten die Späteren an ihr nicht mehr vorüber gehen. Das ist auch der Grund, weshalb Johannes die Taufe Jesu stillschweigend fallen lässt und nur die Geistesausgiessung und die Taube erwähnt. Aber darin hat sich zugleich eine Veränderung der Gesamtauffassung vollzogen. Bei Johannes ist die Taubenerscheinung dazu da, dem Täufer die

Gottessohnschaft Jesu zu offenbaren, damit er sie weiter kundtue. Diese Auffassung der Taufgeschichte hat nun schon Vorstufen bei Matthäus und Lukas: Bei Matthäus ist die Himmelsstimme nach dem Vorbild der Verklärungsscene als Proklamation geformt, die auf andere Hörer berechnet ist, und auch bei Lukas ist die körperliche Gestalt der Taube sehr stark betont, um ihre Sichtbarkeit für das versammelte Volk klar zu machen. Vergleichsweise ursprünglicher ist da jedenfalls die Form des Markus, wonach es sich um eine Bezeugung Gottes für und an Jesus allein handelt. Nicht sowohl deswegen, weil hier das mehr oder weniger krasse Wunder fehlt. Markus steht auch insofern dem geschichtlich Möglichen näher, als der Vorgang doch unter allen Umständen als ein nach aussen ganz unauffälliger gedacht werden müsste. Ebenso wie die folgende Versuchung könnte es sich nur um ein Erlebnis Jesu gehandelt haben, das für ihn allein Bedeutung hatte. Zu dem Aufbau der Geschichte Jesu in den Evangelien passt es durchaus nicht, dass am Anfange eine öffentliche Kundmachung vom Himmel steht; auch in dieser Beziehung ist Markus allein organisch und seinem Aufriss getreu geblieben, indem er hier nicht die öffentliche Proklamation, sondern die Berufung und Salbung Jesu zum Messias erzählt. An der wesentlichen Ursprünglichkeit des zweiten Evangeliums kann also kein ernstlicher Zweifel entstehen. Und doch enthält der Markusbericht Züge, die dies Urteil einzuschränken nötigen.

Unorganisch und sekundär wirkt schon das unter der Flagge des Jesaja segelnde Maleachi-Zitat (1 2). Aber hier nehmen auch geschworene Feinde jeder Urmarkushypothese eine Interpolation an. Durch den Einschub dieses nur bei Matthäus (11 10) zweifellos bezeugten, bei Lukas (7 27) wahrscheinlich ebenfalls interpolierten [1]) Prophetenwortes wird Johannes noch stärker, als Markus es beabsichtigt zu haben scheint, als Vorläufer, als Elias hingestellt. In derselben Richtung liegt die Auffüllung des Textes von 1 6 nach Matthäus. Wir haben mit D it hier nur zu lesen *καὶ ἦν ἐνδεδυμένος δέρριν καμήλου;* der lederne Gürtel, der aus der Eliasgeschichte stammt (II Reg 1 8 *ἀνὴρ δασὺς καὶ ζώνην δερματίνην περιεζωσμένος*), hat nur bei Matthäus

1) Vgl. meinen Kommentar zu Lukas 7 27 bei Meyer, 8. Aufl.

Heimatsberechtigung, der die Gleichung Johannes-Elias liebt. Aber das sind nicht die Hauptsachen. Wichtiger sind schon die Beobachtungen, die an dem Worte des Täufers V. 7. 8 zu machen sind. Auf das bei Matthäus und Lukas fehlende κύψας will ich kein Gewicht legen: das könnte ein Zusatz des Bearbeiters sein, in dessen Manier es liegt, ebenso wie das starke σχιζομένους in V. 10, statt dessen die Parallelen ἀνεῴχθησαν (-ϑῆναι) haben. Aber sekundär ist es, wenn Markus den Täufer mit dem Aorist ἐβάπτισα sich selber zum Gegenstand historischer Reflexion werden lässt, während Matthäus und Lukas ganz sachgemäss βαπτίζω schreiben. Vor allem aber ist in der Beschreibung der Messiastaufe bei Markus weggefallen der zweifellos ursprüngliche Zug des Feuers. Gemeint war natürlich das Feuer des Gerichts, wie es I Kor 3 13. II Th 1 8 beschrieben ist. Dies auch rhetorisch wirkungsvolle Gegenbild zur Wassertaufe ist bei Markus ex eventu ersetzt durch den heiligen Geist, der bei der Taufe der Christen das allein Wirksame ist. Das ist eine Abschwächung und Anpassung an die praktischen Lehrbedürfnisse der Gemeinde. Was Matthäus und Lukas bieten »Feuer und heiliger Geist« ist ein Kompromiss, bei dem das Alte doch noch beibehalten wird. Bei Markus ist der Prozess zum Stillstand gekommen; er hat reinen Tisch gemacht. Die Originalität des Markustextes kann demnach nicht in vollem Masse anerkannt werden.

Hier ist nun der Punkt, wo die Markusfreunde, wenn ihnen wirklich an der Sache etwas gelegen ist, zu einer Ergänzung ihrer Hypothese sich entschliessen müssen. Man verzeihe, wenn ich hier etwas ins Detail gehe. Der Bestand des Textes pflegt von den Vertretern der Zweiquellenhypothese folgendermassen erklärt zu werden: Matthäus und Lukas fügen da, wo sie bei Markus das Auftreten des Täufers geschildert fanden (1 1—6), aus der Redenquelle eine grössere Rede des Täufers ein, der sie eine verschiedene Adresse geben (Mt 3 7—12. Lk 3 7—9. 15—17). Bei Markus lasen sie nun aber auch das Wort vom »Stärkeren« (Mk 1 7. 8). Sie nahmen auch dies in ihren Text auf und zwar so, dass sie es, beide an derselben Stelle, nämlich vor dem Gleichnis von dem Erntebauern, in die Täuferrede einschoben, und indem sie beide dieselben Änderungen anbrachten:

die Umstellung der Sätze, *βαπτίζω, καὶ πυρί*. An dieser Auffassung ist nun folgendes bedenklich:

1. Wie kommen beide dazu, die Einschiebung an derselben Stelle zu machen? Wie kommen sie zu den gleichen Änderungen? Als Retter in der Not erscheint die Hypothese von Simons: Lukas ist in diesen Punkten dem Matthäus gefolgt. Ich verzichte auf eine Auseinandersetzung mit dieser Notannahme. Nach meiner Meinung würde sie den Bankerott der Markushypothese bedeuten — wenn sie notwendig wäre [1]).

2. Das Wort vom Stärkeren macht nun aber durchaus nicht den Eindruck einer Interpolation. Es steht in der grossen Täufer-Rede ganz richtig an seinem Platz und kann garnicht ausgelöst werden, wenn nicht das Wort vom Erntebauern seinen Halt verlieren soll. Und die angeblichen Änderungen sind tatsächlich keine, sondern zeigen das Ursprüngliche. Das Wort vom Stärkeren hat immer in der Täuferrede gestanden.

Aber wie ist dann das Verhältnis des Markus zu Matthäus und Lukas aufzufassen? Zwei Möglichkeiten bieten sich dar:

a) die Urmarkushypothese: Der Bearbeiter der alten Markusschrift hätte auf Grund seiner Kenntnis der anderen Evangelien das Wort vom Stärkeren in den Markustext eingeschoben, der nur vom *κήρυγμα μετανοίας* redete. Wie er das Maleachiwort vom Vorläufer eingeschoben hat, so hätte er auch dies Täuferwort eingefügt, um stärker den Vorläufercharakter des Täufers zu betonen. Dabei hätte er dann das *κύψας* ausmalend hinzugetan und die Feuertaufe durch die Geistestaufe ersetzt. Diese Hypothese, die mir in vieler Hinsicht bequem wäre, wage ich doch nicht mit Sicherheit aufzustellen, da vieles dafür spricht, dass Matthäus und Lukas neben der Redenquelle auch schon im wesentlichen unseren Markustext gekannt und herangezogen haben, so z. B. in dem Kompromiss *ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί*. Wer die Simons'sche Hypothese und die Urmarkus-Hypothese ablehnt, hat dann keine andere Wahl mehr als

b) die Hypothese von B. Weiss. Hiernach stand das Wort vom Stärkeren schon in der Redenquelle und zwar in der Täuferrede, da wo Matthäus und Lukas es bieten. Markus kannte die Reden-

---

1) Ich verweise auf meine Ausführungen in Meyers Kommentar zu Lukas, 8. Aufl. S. 275ff.

quelle und setzte sie bei seinen Lesern als bekannt voraus. Er hatte keine Veranlassung, die ganze Täuferrede zu reproduzieren. Ihm kam es hier nur darauf an, die Berufung und Salbung des Gottessohnes bei der Taufe zu schildern, und darum hob er aus den ihm bekannten Reden des Täufers nur die Tatsache heraus, dass Johannes schon den nach ihm kommenden stärkeren Geistestäufer verkündigt habe. Diese Hypothese ist wegen ihrer Kompliziertheit abgelehnt worden. Aber was ist daran kompliziert? Von Markus wird nichts weiter behauptet, als dass er hier eine kurze Reminiscenz aus einer in der Gemeinde verbreiteten Schrift aufgenommen habe. Und Matthäus und Lukas? Sie bieten einen nicht ganz einheitlichen Text (ich erinnere nur an *βαστάσαι- λῦσαι*, an *ἔρχεται* und *ὁ ἐρχόμενος*), der Spuren hoher Ursprünglichkeit (*πυρί*) mit Sekundärem mischt (*πνεύματι ἁγίῳ*). Ist es wirklich eine zu komplizierte Annahme, dass ihnen die Texte ihrer beiden Quellen, wie so oft (z. B. Mt 10), in einander geflossen seien?

Ich fühle mich um so mehr veranlasst, für die Annahme von B. Weiss einzutreten, als der ganze Eingang des Markus nur verständlich ist unter der Bedingung, dass er schon eine Kunde über den Täufer bei seinen Lesern voraussetzt.

Er führt Johannes den Taufenden ohne jegliche Vorbereitung, Zeitbestimmung und Erläuterung als eine bekannte Persönlichkeit ein, indem er nur darauf Gewicht legt, dass er, der alttestamentlichen Weissagung genau entsprechend, mit seiner Verkündigung in der Wüste auftrat [1]). Er erinnert gewissermassen nur an ihn und an die näheren Umstände seines Wir-

---

1) Die einzig mögliche Konstruktion der ersten Verse ist

καθὼς γέγραπται . . . . ἐν τῇ ἐρήμῳ
— ἐγένετο Ἰωάννης . . . . . ἐν τῇ ἐρήμῳ.

Fraglich ist die LA. in V. 4. Tischendorfs Text: *ἐγένετο Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας* ist unmöglich. Er wird dargeboten von der Alexandrinischen Gruppe ℵLΔ 33 cop, die auf einen Archetypus zurückgeht und nicht mehr Gewicht hat als die Meinung oder der Irrtum eines Schreibers. In Betracht kommen können nur die Lesarten von

B 33. 73. 102 *ἐγ. Ἰ. ὁ βαπτίζων ἐν τῇ ἐρ. κηρύσσων*
A. unc. *ἐγ. Ἰ. βαπτίζων ἐν τῇ ἐρ. καὶ κηρύσσων*
D 28 it. vg. pesch. *ἐγ. Ἰ. ἐν τῇ ἐρ. βαπτίζων καὶ κηρύσσων.*

Die LA. von B hat das für sich, dass bei ihr noch stärker hervortritt,

kens. Auch seine Tätigkeit setzt er als bekannt voraus. Denn er streift sie nur mit den Worten *κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας*, ohne diese Verkündigung auch nur mit einem Worte zu veranschaulichen. Er nimmt offenbar an, dass seine Leser von dieser Busspredigt schon eine Vorstellung haben. Ein erster Erzähler hätte doch kaum auf eine nähere Darstellung verzichten dürfen. Dagegen beschreibt er — offenbar mit Rücksicht auf spätere Mitteilungen (11 32) — den Erfolg des Täufers (V. 5) und dann auch seine äussere Erscheinung. Dass er mehr vom Täufer weiss, als er hier gibt, lehren die Anspielungen in späteren Teilen des Werkes, so die plötzlich (2 18) auftretenden Johannesjünger (6 29) und das Wort Jesu über sie, dem doch ein bestimmtes Bild von der Johannesschule zu Grunde liegt (2 19—22). Die Episode vom Tode des Täufers (6 14—29) ist sicherlich aus einer breiteren und anschaulichen Überlieferung über Johannes geflossen, man bekommt doch eine Art von Charakterbild daraus. Das Wort Jesu 9 13: *Ἠλείας ἐλήλυθεν καὶ ἐποίησαν αὐτῷ ὅσα ἤθελον καθὼς γέγραπται ἐπ' αὐτόν* würden wir garnicht verstehen, wenn wir nicht Mt 11 14 kännten. Man sieht, dass dem Evangelisten und seinem Kreise der Eliascharakter des Täufers ohne weiteres feststand, ohne dass er ihn am Anfang als zweiten Elias eingeführt hätte. Die Antwort Jesu auf die Vollmachtsfrage 11 30ff. verrät ebenfalls ein deutlicheres Bild vom Täufer, als Markus es im Eingang seiner Schrift gezeichnet hat. Man sieht aus all dem, dass unser Evangelist aus den ihm zur Verfügung stehenden Nachrichten eben nur das Notdürftigste ausgewählt hat, um die Taufe Jesu vorzubereiten. Er will kein geschichtliches Bild zeichnen, sondern nur in Kürze angeben, dass der Sohn Gottes in dem Moment in die Welt eintrat, den Gott durch die Weissagung dazu bestimmt hat. Bei seiner Beflissenheit, die pünktliche Erfüllung des Prophetenwortes nachzuweisen, begegnet ihm eine Ungenauigkeit, welche seine ganze Sorglosigkeit in bezug auf pragmatische Darstellung kennzeichnet. Der Weis-

---

dass der Täufer der Weissagung entsprechend als Prediger in der Wüste auftrat. Das Taufen wird ja ohnehin in V. 5 noch erwähnt. Darum kann es um so mehr hier als eine beiläufige Bestimmung des Namens unbetont vorübergehen. Dagegen wollen A und D weniger fein die beiden Seiten seiner Tätigkeit schon hier parallel stellen.

sagung entsprechend lässt er den Täufer in der Wüste auftreten und zugleich am Jordan, obwohl diese beiden Lokalitäten einander ausschliessen. Dieser Widerspruch entgeht ihm so sehr, dass er sogar Jesum, der doch, wie die Volksmassen, zu ihm »in die Wüste« gekommen sein müsste, nach der Taufe 1 12 »in die Wüste« getrieben werden lässt. Die Überlieferung, die er hier benutzt, setzte also voraus, dass die Taufe Jesu nicht in der Wüste stattfand. Unsren Evangelisten stört das nicht. Für ihn handelt es sich nicht um realistische Geschichtsschreibung, sondern um bündige Darstellung der grossen Heilstatsachen des Evangeliums. Auf topographische Genauigkeit kommt es da so wenig an, wie auf chronologischen Zusammenhang.

Freilich die Taufe Jesu wird nun mit dem Vorhergehenden chronologisch verknüpft: *ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις*. Denn, was vorherging, war ja nur dazu da, um dies Hauptereignis einzuleiten. Sehr merkwürdig ist die Art, wie Jesus eingeführt wird: *ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις ἦλθεν Ἰησοῦς ἀπὸ Ναζαρὲτ τῆς Γαλιλαίας*. Auch hier braucht der Verf. keine nähere Bezeichnung und Charakteristik: es ist die bekannte Persönlichkeit, von der nur gesagt wird, dass sie von ihrem ständigen Wohnsitz Nazareth aufbrach, um sich zum Täufer zu begeben. Das speziell biographische Interesse schweigt völlig. Nicht einmal die Namen der Eltern werden angegeben (obwohl an späterer Stelle von ihnen die Rede ist 6 3), es zielt eben alles darauf ab, zu sagen, wie der Sohn Gottes in der Welt auftrat. Die Taufe selber wird hierbei nur ganz kurz, wie im Vorübergehen, erledigt. Sie wird nur als Ereignis erwähnt, ohne dass der Verfasser an den Motiven dieses Entschlusses Jesu, überhaupt an der psychologischen Seite der Sache irgend welches Interesse nähme. Das Objektive, dass Jesus von Nazareth bei der Taufe durch Johannes zum Christus geweiht und von Gott berufen wurde, ist ihm das allein Wichtige. Auch hier wird man sagen müssen, dass unser Markustext nicht gerade nach einem ersten primitiven Versuch der Darstellung aussieht. So gewiss er in dem einen Hauptpunkt, dass er hier ein Erlebnis Jesu berichtet, das Ursprüngliche hat — daneben sind Merkmale dafür vorhanden, dass er den Bericht bereits in einer abgeschwächten Form bietet. Wiederum will ich kein Gewicht auf das *σχιζομένους* legen, das Markus allein

gegen das ἀνεῴχθησαν (-σθῆναι) der andern hat. Das könnte eine Änderung des Bearbeiters sein, der solche lebhafte Farben und Accente liebt. Denselben Bearbeiter könnte man auch anrufen für das durch BD bezeugte εἰς αὐτόν, das allerdings auch vielfach nach Matthäus und Lukas in ἐπ' αὐτόν geändert ist. Aber ob nun der Bearbeiter oder Markus selber dies εἰς αὐτόν geschrieben hat — in jedem Fall bedeutet dieser unser heutiger Markustext eine abschwächende Umformung und Ausdeutung des gemeinsamen Matthäus- und Lukastextes. Hier war mit plastischer Anschaulichkeit, im Sinne der alten Weissagung Jes 11 2 (ἀναπαύσεται ἐπ' αὐτὸν πνεῦμα τοῦ θεοῦ), geschildert, wie der Geist herabkam auf ihn, sich auf ihm niederliess. Damit hängt zusammen, dass bei ihnen die Taube ganz realistisch vorgestellt war, wie sie auf ihn hernieder schwebte. Lukas schreibt massiv und deutlich σωματικῷ εἴδει ὡς περιστεράν, und bei Matthäus hat wenigstens der Sinaitische Syrer einen Text, der griechisch lauten würde ἐν ὁμοιώματι περιστερᾶς (Merx II, 1, S. 46). Jedenfalls ist dies die älteste Vorstellung von der Sache gewesen. Bei Markus ist die Darstellung ganz unanschaulich geworden. Denn ihm kommt es darauf an, zu sagen, dass der Geist in Jesum einging, wie er in die Christen kommt bei der Taufe. Was soll dann aber die Taube? Dass nur das Herabschweben des Geistes mit dem sanften Fluge einer Taube verglichen werden soll, ist ein schwacher Trost. Wie sah denn der Geist aus? Woran erkannte Jesus denn sein sanftes Herabschweben? Nein — hier ist eine sinnliche, ganz realistisch gemeinte Vorstellung spiritualistisch umgedeutet, und das beweist, dass der Bericht nicht mehr in seiner ältesten Form vorliegt. Markus ist nicht der erste, der ihn mitteilt. Er oder wenigstens unser heutiger Markustext stellt eine schon abgewandelte Gestalt der Überlieferung dar. Auch hier haben die Markusfreunde keine Wahl: sie müssen sich entweder zur Ur-Markushypothese oder zu der von B. Weiss bequemen.

Nun aber die Form der Himmelsstimme! Durch Usener ist die Anschauung, die heute von vielen kritischen Theologen geteilt wird, begründet worden, dass die durch viele ausserkanonische Zeugen, aber auch durch D it zu Lukas dargebotene Lesart: du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeuget (Ps 2 7), eine ältere Gestalt und Auffassung des Taufvorganges

sei, als der Text des Markus, in dem diese Psalmstelle mit einer Reminiszenz aus Jes 42 1 verschmolzen ist. Man nimmt etwa folgende Entwicklungsreihe religiöser Vorstellungen an.

Der Glaube der alten Gemeinde an die Messianität und Gottessohnschaft Jesu gründete sich zunächst auf die Auferstehung Jesu. Durch diese Tat Gottes ist er zum Herrn und Christus gemacht (Act 2 36), zum Sohne Gottes in Kraft eingesetzt (Röm 1 4). Dieser Auffassung entspricht es, wenn Act 13 33 unsere Psalmstelle auf die Auferstehung bezogen wird. Wie der israelitische König am Tage seiner Thronbesteigung zum »Sohne Gottes« erhoben wird, so wird Jesus an dem Tage seiner Erhöhung zum Sohne Gottes »gezeugt«.

Nun aber war zugleich die Erinnerung in der Gemeinde vorhanden, dass Jesus schon zu seinen Lebzeiten sich als den Sohn bezeichnet hatte. Vor allem war sein Wort vor dem Hohenpriester unvergessen, sein Bekenntnis, um dessen willen er gestorben ist. Dass er zu diesem Anspruche berechtigt war, das ist jetzt durch die Auferstehung bewiesen. Worauf aber, so fragte man, worauf gründete sich dieser Anspruch? Oder, wie kam der Mensch Jesus von Nazareth zu diesem kühnen, wenn auch berechtigten Selbstbewusstsein? Die Antwort auf diese Frage ist nicht in der Verklärungsgeschichte gegeben, denn sie enthält nur den Gedanken, dass den vertrauten Jüngern schon vor der Auferstehung die Offenbarung der Messianität zu teil geworden ist. Sie gibt aber keinen Aufschluss darüber, wie Jesus dazu kam, sich als den Sohn Gottes zu fühlen und zu wissen. Nach Analogie prophetischer Berufungen und Sendungen, nach Analogie vor allem der Salbung und Königsweihe Davids durch Samuel (I Sam 16) suchte man auch im Leben Jesu nach einem Punkt, von dem an seine Sendung und seine Würde datierte. Am Anfang der Wirksamkeit musste sie liegen. Wie man gerade auf den Moment der Taufe verfiel, ist dunkel. Die beste und einfachste Erklärung bleibt noch immer, dass man aus Äusserungen Jesu selber wusste, dass dies Ereignis für ihn epochemachend gewesen war. Insbesondere das war bekannt, dass er seitdem im Besitze der Kraft des Geistes sich gefühlt habe. Wie das »heimliche Königtum« Davids von dem Augenblick datiert, wo bei der Salbung durch Samuel der Geist des Herrn über ihn kam (I Sam 16 13), so war auch Jesus

»Sohn Gottes« seit dem Tage seiner Ausrüstung mit der Kraft Gottes. Und da nach jüdischer Annahme der Messias selbst sich nicht kennt, ehe er nicht von Elias gesalbt ist (Justin Dial. c. Tryphone cp. 8, vgl. S. 47), so muss ihm damals die entscheidende und grundlegende Offenbarung zu teil geworden sein. Wie aber hätte diese treffender formuliert werden können, als in jenem Psalmworte, durch das ein Mensch zum Könige nach Gottes Willen berufen wird? So ist diese älteste Form des Taufberichts eine Darstellung davon, wie Jesus von Nazareth zum Messias berufen, zum Könige gesalbt, zum Sohne Gottes erwählt wurde.

Unsrem Evangelisten konnte diese Form des Berichtes nicht mehr geeignet erscheinen. Denn der Sohn Gottes, an den er glaubte, und wie ihn Paulus verkündigt hatte, muss auch schon vor der Taufe, ja schon vor der Menschwerdung eine himmlische, göttliche Persönlichkeit gewesen sein. Darum kann das Erlebnis bei der Taufe für ihn nicht einen wirklichen Zuwachs an göttlicher Herrlichkeit bedeuten. Nur das wird ihm offenbart, dass er der Erwählte, der geliebte Sohn Gottes ist. Er wird seiner göttlichen Berufung und Sendung vergewissert und empfängt in dem Geiste Siegel und Weihe seiner Gottheit.

Das letzte Stadium dieser Vorstellungsentwicklung liegt über Markus hinaus. Die Erwählung zum Sohne Gottes wird im Sinne der Griechen als eine wirkliche Erzeugung verstanden, die Metapher wird beim Wort genommen. Der Geist ist hier nicht mehr Siegel und Unterpfand, nicht Rüstzeug und Wirkungskraft, sondern die schöpferische Gotteskraft, durch die der Sohn Gottes ins Leben gerufen wird. Matthäus wird dankbar die Abwandelung der Himmelsstimme übernommen haben, die ihm Markus bot. Sie passte zu der Geburtsgeschichte, die er vorangeschickt hatte. Und Lukas? Wenn wir den Text des Kodex Cantabrigiensis wirklich einzusetzen haben, so läge bei ihm ein Widerspruch vor zwischen seiner Weihnachtsgeschichte und dieser Form der Himmelsstimme. Ist das denkbar? Niemand kann sagen, was für Antinomieen ein Schriftsteller wie Lukas zu ertragen im stande war. Aber zweierlei wird man behaupten dürfen:

1. Es ist kaum denkbar, dass Lukas, wenn er seinen Taufbericht dem Markus entnommen hat und bei ihm den heutigen

abgeschwächten Text las, dass er dann von sich aus die ältere Form der Himmelsstimme im Wiederspruch zu seiner Geburtsgeschichte eingeführt hätte.

2. Andrerseits ist schwer vorstellbar, wie durch Abschreiber die verschliffenere Textform, die dogmatisch so bequem war, durch die archaistische verdrängt worden sein sollte. Und warum wäre diese Änderung dann gerade bei Lukas und nicht wenigstens auch bei Markus, wo sie doch weniger Anstoss erregt hätte, angebracht?

Daraus folgt, dass in der Tat die Wahrscheinlichkeit dafür spricht, im Lukasevangelium habe von jeher der Text des Cantabrigiensis gestanden. Aber zugleich wird man sagen müssen: nicht Lukas hat sie seinen Vorlagen zum Trotz eingeführt, sondern er hat sie nur deshalb ertragen können, weil sie schon in seiner ihm hier massgebenden Vorlage stand. So nahm er sie herüber. Welches aber war hier seine Vorlage? Dass es unser Markus nicht gewesen sein kann, ist mit dem Vorhergehenden gegeben. So bleibt nur übrig, dass er hier entweder einem älteren Markustexte folgt, oder dass er seine zweite Quelle als leitend zu Grunde legt, aus der er schon die Täuferrede entnommen hat. Diese zweite Annahme ist deswegen wahrscheinlich, weil Lukas auch sonst hier den Markus etwas stiefmütterlich behandelt. So lässt er z. B. die Schilderung der Volkstaufe und des Aufzuges des Täufers (Mk 1 5. 6) einfach fort und folgt in der Täuferrede mehr der Redenquelle als dem Markus. In der folgenden Versuchungsgeschichte erweist er sich gleichfalls als unabhängig von Markus, denn es fehlt ihm das Dienen der Engel.

Wir stellen demnach die Hypothese auf: Lukas hat seinen Taufbericht der Redenquelle entnommen und sie bot die Himmelsstimme in der Form von Ps 2 7. Markus aber, wie er schon die Täuferworte (V. 7. 8) dieser Quelle entlehnte, verdankt ihr auch den Taufbericht, gab ihn aber mit der Abschwächung nach Jes 42 wieder.

Diese Hypothese erfährt nun eine Abrundung dadurch, dass auch in der Versuchungsgeschichte Markus unmöglich als erster Erzähler angesehen werden kann. Auch hier kann man seinen Bericht nur verstehen als ein andeutendes Excerpt

aus einer ausführlicheren Darstellung. Denn man kann sich schlechterdings nicht vorstellen, dass ein dogmatisch so bedenklicher Gedanke, wie die Versuchung des Messias durch den Satan, jemals entstehen konnte, ohne dass damit die Einzelheiten verbunden waren, durch die jene Idee erst ihren spezifisch messianischen Charakter bekam und blasphemische Nebengedanken ausgeschlossen wurden. Stellen wir uns vor, dass wir nicht in der Lage wären, die dunkle und abgerissene Notiz des Markus durch die ausführlichen Berichte der Seitenreferenten uns zu veranschaulichen — was für Irrfahrten theologischer und poetischer Phantasie wären von jenem unsicheren Ausgangspunkt aus unternommen worden und wie unwahrscheinlich wäre es, dass man auch nur annähernd die Höhenlage dieser tiefsinnigen Erzählung getroffen hätte. In der Tat ist es kaum begreiflich, dass unser Evangelist diese kurzen Sätze für ausreichend gehalten haben sollte, seinen Lesern ein Bild zu geben. Auch hier lässt sich nur annehmen, dass er bloss im Vorübergehen erinnern will an allgemein bekannte Tatsachen, die ihm im Einzelnen für seinen Zweck nicht nötig oder brauchbar erscheinen. In gewisser Weise hat er die drei Versuchungsgänge später durch konkrete Beispiele aus dem Leben des Herrn ersetzt. Vielleicht ist es kein Zufall, dass er gerade bei der Zeichenforderung und bei der Zinsgroschenfrage den versucherischen Charakter dieser Zumutungen hervorhebt (8 11. 12 15; sonst kommt πειράζειν nur noch 10 2 vor) und dass er bei dem Widerspruch des Petrus gegen die Lehre vom Leiden des Messias ihn als Satan anreden lässt (8 33). Man könnte sich wohl denken, dass Markus die Einzelheiten der Erzählung, in denen Jesus gar zu sehr unter dem Einfluss des Satans erschien, gerne überging. Jedenfalls hat er den Anstoss, den man an der Versuchung des Sohnes Gottes durch den Satan nehmen könnte, dadurch aufgehoben, dass er hinzufügt: die Engel dienten ihm [1]). Was der Würde Jesu durch die Versuchung genommen zu werden scheint, das wächst ihr durch diesen Zug wieder zu. Übrigens hat er bei Markus einen anderen Sinn

1) Dies ist ein Zusatz des Markus, den Matthäus von ihm übernommen hat. In der gemeinsamen Quelle des Matthäus und Lukas (Q) stand er nicht, wie das Schweigen des Lukas zeigt.

als bei Matthäus. Hier treten die Engel erst in dem Augenblick herzu, da der Teufel weicht. Sie bringen gewissermassen den göttlichen Lohn nach erstrittenem Sieg. Bei Markus ist der Dienst der Engel ein begleitender Umstand, der sich über die vierzig Tage ebenso erstreckt, wie die Versuchung und das Leben bei den Tieren. Man kann den Text nur verstehen, wenn man auf die Parallelismen achtet:

καὶ ἦν ἐν τῇ ἐρήμῳ τεσσεράκοντα ἡμέρας
πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ σατανᾶ·
καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων
καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ.

Die Wirkung der beiden letzten Sätze beruht auf dem Kontrast. In der Einöde bei den Tieren war der Sohn Gottes, wie Judas Makkabäus [1]); aber Gott sandte seine Engel, ihn zu versorgen wie einst den Elias [2]). Diese Schilderung der Lebensweise Jesu ist dem Verfasser ebenso wichtig wie die Versuchung. Ihm kommt es offenbar hier auf weiter nichts an, als darauf, zu erklären, weshalb Jesus nicht sofort nach der Taufe, sondern erst nach der Hingabe des Täufers in Galiläa aufgetreten sei: der Geist hielt ihn zurück, es war eine von Gott geordnete Wartezeit in der Verborgenheit, während deren er die Feindschaft des Satan und die Schrecken der Wüste, aber auch den Schutz und die Hilfe Gottes zu erfahren bekam.

Wir haben also angenommen, dass Markus die ganze Einleitung seines Werkes im Wesentlichen aus der Redenquelle entnommen hat. Dass er ihren Text in manchen Einzelheiten treu erhalten hat, z. B. in dem εἶδεν, in der direkten Anrede bei dem Taufwunder, spricht nicht gegen unsere Hypothese, während es in der Natur der Sache liegt, dass er in anderen Punkten weniger Ursprüngliches bietet als Matthäus und Lukas, die hier die beiden Vorlagen kombiniert haben. Wer auf unsre Annahme nicht einzugehen im stande ist, wird aber doch wohl zustimmen, wenn wir behaupten:

a. Markus ist nicht der erste, der diese Dinge erzählt. Er schöpft aus älterer Überlieferung, die er z. T. bereits in abgeschwächter Form bietet.

1) II Makk 5 27 Ἰούδας δὲ ὁ καὶ Μακκαβαῖος . . ἀναχωρήσας (εἰς τὴν ἔρημον) ἐν τοῖς ὄρεσιν θηρίων τρόπον διέζη σὺν τοῖς μετ' αὐτοῦ.

2) I Könige 19 5ff.

b. Es ist nicht der geringste Grund vorhanden, dass diese Überlieferung gerade die Erzählungen des Petrus gewesen sein müssten. Weder war Petrus damals bereits in der Nähe Jesu, noch enthalten diese Nachrichten irgend etwas für ihn Charakteristisches.

In den Bereich der Petrusüberlieferung treten wir erst im Folgenden.

2. Nach der Ausrüstung mit dem Geiste trat Jesus also nicht sofort mit seiner Verkündigung hervor, sondern wurde in die Wüste getrieben. Als aber Johannes dahingegeben war, kam er nach Galiläa. An dieser Angabe ist Mehreres bemerkenswert. Erstens: Unser Evangelist hat kein Interesse an der Chronologie als solcher. Die Zeit des Auftretens Jesu gibt er nicht an. Dass es nach Ablauf der vierzig Tage geschah, kann man vermuten; er sagt es aber nicht. Wichtig ist ihm nur, sozusagen, die heilsgeschichtliche Chronologie. Nachdem der Vorläufer sein gottgewolltes Geschick erfüllt hat, tritt der Sohn Gottes aus der Verborgenheit hervor. Es wird hier dasselbe Schema zu Grunde gelegt wie in der Rede des Paulus Act 13$_{24}$. Zweitens: Wieder setzt der Evangelist die näheren Umstände, unter denen Johannes vom Schauplatz abtrat, als bekannt voraus, oder wenigstens interessiert er sich hier garnicht dafür. Er begnügt sich mit dem fast dogmatischen Ausdruck παραδοθῆναι: Gott hat ihn in die Hände seiner Feinde dahingegeben (vgl. 9$_{31}$. 13$_{9.\ 12}$. Röm 4$_{25}$. 8$_{32}$. Gal 2$_{20}$). Drittens: Damals also kam Jesus nach Galiläa — nämlich doch wohl aus der (in Judäa gelegenen?) Wüste. Der Evangelist gibt das geographische Detail nicht näher an.

Man könnte sich denken, dass die Überlieferung, der Markus folgt, mit den Worten 1$_{14}$ begann. Sie fragte nicht, woher Jesus kam, sondern sie setzte ein mit dem Moment, als Jesus in Galiläa wie ein neues Gestirn erschien. So kann Petrus seine Erzählung begonnen haben. Schon er kann eine allgemeine Schilderung seines Wirkens an die Spitze gestellt haben. Dem Evangelisten kommt es hier darauf an, die Verkündigung Jesu kurz zu charakterisieren. Wie bei dem Täufer (V. 7. 8) genügt ihm dazu ein kurzes Wort. Aber wie er die Johannestaufe nach Analogie der christlichen schildert (εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν), wie er den Täufer auf sich selbst als auf

eine abgeschlossene Erscheinung zurückblicken (ἐβάπτισα), und die Taufe des »Stärkeren« ex eventu als Geistestaufe bezeichnen lässt, so formuliert er auch den Inhalt der Predigt Jesu nach Analogie der christlichen Missionspredigt: Jesus verkündigt dasselbe Evangelium Gottes wie die Apostel (Röm 1 1. 15 16. 19. II Kor 11 7. I Pt 4 17), ja unser heutiger Markustext:

πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ·
μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ,

legt ihm sogar den Ausdruck »glaubet an das Evangelium« in den Mund [1]). Wenn der Sohn Gottes bereits vor nunmehr 30 Jahren die Nähe des Reiches angesagt hat, so darf sich die Gemeinde jetzt um so mehr getrösten, dass sie nicht mehr allzu lange zu warten braucht. Die Bussforderung gilt natürlich auch ihr immer noch [2]).

Es ist nun weder vom Evangelisten angedeutet, wie lange Zeit vom Auftreten Jesu bis zur Gewinnung der ersten Jünger (1 16—20) verstrichen war, wie gross bisher der Erfolg gewesen, ob Petrus und seine Genossen ihn schon gehört hatten und etwa schon an ihn glaubten. Zwischen 1 15 und 16 klafft eine chronologische Lücke. Oder besser gesagt: bei der allgemeinen Einleitung 1 14 f. ist der Evangelist von konkreten Einzelnachrichten nicht unterstützt. Die anschauliche Überlieferung beginnt ihm erst zu fliessen mit der Berufung der vier

1) Über das Verhältnis dieses Markustextes zu Mt 4 17: μετανοεῖτε· ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν kann man verschieden denken. Bei der reinen Markushypothese ist das abkürzende Verfahren des Matthäus kaum verständlich; insbesondere verstehen wir nicht, weshalb dieser Meister von »Weissagung und Erfüllung« das πεπλήρωται ὁ καιρός gestrichen haben sollte. So bleiben nur zwei Möglichkeiten übrig: Entweder hat Markus das Wort aus derselben Quelle entnommen und erweitert, aus der Matthäus es unverändert herübergenommen hätte. (Aber Matthäus folgt hier doch offenbar dem Markusfaden!) Oder: das Plus des Markus stammt von der Hand des Bearbeiters, der die Worte noch stärker im Sinne der Gemeindepredigt umformte.

2) Eine Andeutung Volkmars (S. 68) ist wohl erwägenswert. Wenn, wie ich annehme, das πεπλήρωται ὁ καιρός vom Bearbeiter stammt, von demselben, der 9 1 durch die eingeschobenen Worte (ἐληλυθυῖαν) ἐν δυνάμει das gegenwärtige Reich vom zukünftigen Herrlichkeitsreich unterscheidet (vgl. m. Predigt Jesu vom R. G. 41 f.), so hat er vielleicht andeuten wollen, dass das Reich Gottes damals bereits in Jesu Wirken gekommen sei.

Jünger, und mit grosser Sorglosigkeit reiht er diese Geschichte ohne jeden Versuch einer Vorbereitung an das Vorhergehende an. Wieder setzt er den Simon als bekannt voraus und ebenso den Jakobus, den er von dem berühmteren Jakobus (Gal 2$_9$) durch Nennung des Vaters unterscheidet. Andreas und Johannes erscheinen in zweiter Linie. Das ist insofern bemerkenswert, als Markus von einer hervorragenden Stellung des Johannes als Lieblingsjünger nichts gewusst zu haben scheint (vgl. das über Mk 10$_{35}$ff. Gesagte S. 64). Die Berufung nur dieser vier Jünger wird von Markus berichtet, ausserdem nur noch die des Levi, dessen Name aber unter den Zwölfen nicht genannt wird. Markus hat nicht dafür gesorgt, dass seine Leser ihn mit Matthäus identifizieren können. In gewisser Weise stellen diese Einzelberufungen eine Doublette zu der Erwählung der Zwölf (3$_{13}$—$_{19}$) dar. Markus verfügte über zwei verschiedene Überlieferungen. Und zwar ist die Auswahl der Zwölf die weniger wertvolle. Sie geht offenbar von der feststehenden Zwölfzahl aus und ergänzt ganz schematisch und ohne Anschaulichkeit ihre Wahl. Die Berufung der Brüderpaare ist schon deswegen vertrauenerweckender, weil hier der Schematismus der Zwölfzahl ignoriert wird zu Gunsten des kleinen Kreises der Vertrauten. Ausserdem ist sie ungemein anschaulich, und es scheint nichts der Annahme im Wege zu stehen, dass wir hier das erste Stück aus den Petruserzählungen vor uns haben, die Markus benutzt haben soll. Schon das *παράγων* ist mehr vom Standpunkte der auf dem Wasser befindlichen Fischer gesagt, die Jesum am Ufer vorbeigehen sahen, als vom Standpunkte Jesu aus (Matthäus hat dafür *περιπατῶν* eingesetzt). Noch heut wird am See Gennezareth das Netz in der Nähe des Ufers ausgeworfen (HWBbA I 441). Das absolute *ἀμφιβάλλοντας* ist ein terminus technicus, der dem erzählenden Fischer wohl ansteht; Matthäus hat ihn durch *βάλλοντες ἀμφίβληστρον* erläutert. Im Übrigen freilich können wir diese Anekdote nicht ohne alle Kritik hinnehmen. Strauss hat sie (2. L. J. II, 114f.) als sagenhaft beurteilt, weil Jesus hier, ganz wie in der vorbildlichen Berufung des Elisa der Prophet Elias (I Reg 19$_{10}$f.), einen übernatürlichen Hellblick zeige. Ich würde mehr Gewicht darauf legen, dass die plötzliche Nachfolge und Aufgabe des Berufes etwas Unnatürliches hat. Es fehlt an jeder Motivierung;

vor allem vermissen wir eine pragmatische Vorbereitung des Inhalts, dass die Fischer bereits früher Hörer der Verkündigung Jesu gewesen seien. So weist die Erzählung über sich selbst hinaus und wir können nur hoffen, dass, was uns unmotiviert erscheint, für den ersten Erzähler natürlich und in der Sache begründet war. Wichtig ist aber, dass in der Form dieser Anekdote sich bereits ein unverkennbares Streben nach Stilisierung zeigt. Die Zusammendrängung der Entwicklung auf einen Moment, die Plötzlichkeit des Entschlusses nach alttestamentlichem Vorbild, vor allem der gewisse Rhythmus der Darstellung — es liegt in der Berufung der beiden Brüderpaare eine Art von Parallelismus membrorum —, das alles sind Spuren davon, dass wir hier nicht mehr primitive erste Erzählung, sondern schon einen fortgeschrittenen Darstellungstypus vor uns haben.

Was bedeutet dem Evangelisten diese Berufung? Es kann doch wohl kein Zweifel sein: er will ein für alle Zeit entscheidendes Ereignis darstellen. Dies ἀκολουθεῖν und ἀπελθεῖν ὀπίσω αὐτοῦ ist nicht eine zeitweilige Begleitung wie 3 7. 5 24. 6 1, sondern eine »Nachfolge« fürs Leben (vgl. 2 14. 8 34). Die Jünger haben alles verlassen und sind ihm nachgefolgt (10 28). Das καλεῖν (1 20) bekommt damit schon etwas von dem religiösen Sinne der »Berufung« (vgl. I Pt 2 9), den das Wort in der alten Überlieferung noch nicht gehabt zu haben braucht. Die Weissagung des »Menschenfischerberufs« passt zu dieser Auffassung durchaus. Markus will sagen: so wurden die Vier zu dem Werk berufen, das sie später getan haben. Damit ist aber etwas anderes gegeben: diese Berufung und Nachfolge setzt den vollen Messiasglauben der Vier voraus — im Sinne des Evangelisten. Die Schnelligkeit des Entschlusses zeigt, dass sie genau wissen, mit wem sie es zu tun haben. Damit verliert freilich das Petrusbekenntnis die epochemachende Bedeutung, die es für Markus haben soll. Wie die alte Überlieferung es verstanden hat, ist eine Sache für sich; für Markus sind die Jünger von vorn herein im Besitze des »Messiasgeheimnisses«.

Auf Grund dieser Erwägungen müssen wir fragen, ob bereits Petrus die Geschichte so erzählt haben und was sie etwa ihm bedeutet haben kann. Dass in ihr die Entstehung des Jüngerverhältnisses vollständig und befriedigend dargestellt sei,

wird niemand behaupten wollen. Es müssen Berührungen, Gespräche, Eindrücke vorhergegangen sein. Was hier erzählt wird, kann im besten Falle nur ein besonders charakteristisches Moment aus der Vorgeschichte des Jüngertums der Vier gewesen sein. Entweder hatte Petrus von diesen Anfängen noch mehr erzählt und Markus hat gerade nur diese Geschichte ausgewählt. Oder Petrus selber hat — ähnlich wie Paulus (Gal. 1) — all jene Einzelheiten, das allmähliche Heranwachsen seiner Begeisterung für Jesus vergessen, und nur der eine Moment, in dem das Wort Jesu den letzten Entschluss zeitigt, ist ihm unvergesslich geblieben. Unvergesslich besonders um des Wortes Jesu willen, das der Situation so angepasst war. Beim Fischen ruft er ihnen das Wort von den Menschenfischern zu. Diese Metapher hat ihn sein Leben lang begleitet. Und wenn er in der Missionspredigt erzählte, wie er zu seinem Werk gekommen, so griff er auf diesen Moment zurück. So erklärt sich, dass wir aus der Anfangszeit seiner Jüngerschaft gerade nur diese Geschichte kennen. Ursprünglich war gewiss auch die »Nachfolge« nicht so prinzipiell und radikal gemeint, wie Markus sie deutet. Dass Petrus seinen Beruf damals schon aufgegeben habe, ist unwahrscheinlich. Er erscheint doch auch später noch als Besitzer eines Bootes (4 u. 35). Es handelt sich wohl ursprünglich nur um eine Aufforderung Jesu, mit ihm zu gehen und sich von ihm für den neuen Beruf unterweisen zu lassen. Aber wie schon dem Petrus dieser Augenblick später so entscheidend wichtig erschien, so hat auch Markus seine Bedeutung sehr hoch veranschlagt. So hat er die Darstellung sozusagen in eine höhere Tonart transponiert.

Eine gewisse Schwierigkeit bietet die Anknüpfung ans Folgende. Es scheint, als ob Markus hier einmal einen engen chronologischen Zusammenhang geben will: Vom Strand begeben sie sich in den Ort Kapernaum hinein und gehen sofort in die Synagoge [1]). Aber gerade hier erheben sich Be-

1) Der Text ist unsicher. Die Lesarten lassen sich auf zwei Formen zurückführen:

A καὶ εὐθὺς τοῖς σάββασιν ἐδίδασκεν εἰς τὴν συναγωγήν ℵCL Δ 28. 69. 81. 346 cop. pesch. Or.

B καὶ εὐθὺς τοῖς σάββασιν εἰσελθὼν εἰς τὴν συναγωγὴν ἐδίδασκεν B D unc it vg.

denken: sollten die Jünger am Sabbat gefischt haben? Man kann sich kaum denken, dass Petrus die Dinge in diesem Zusammenhange erzählt haben sollte. So ist auch von hier aus die »Berufung« von der folgenden Petrusgruppe gelöst. Es ist ein isoliertes Stück, bei dem ein stärkeres Eingreifen des Evangelisten von vorn herein denkbar ist.

Die folgenden Perikopen (1 21—39) sind durch ein Band persönlicher, lokaler und chronologischer Erinnerung zusammengehalten. Sie spielen im Kreise der vier Jünger, in der Umgebung des Hauses des Petrus in Kapernaum, an einem Sabbat und in der darauf folgenden Nacht. Dass der Evangelist diese Gruppe nicht geschaffen, sondern als Gruppe vorgefunden hat, beweist der 28. Vers. Mit seiner allgemeinen Schilderung (*καὶ ἐξῆλθεν ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ εὐθὺς πανταχοῦ εἰς ὅλην τὴν περίχωρον τῆς Γαλιλαίας*) greift er über den Rahmen dieser Erzählungsreihe hinaus und bereitet die Wanderung 1 30 vor. Schwerlich hat sich der erste Erzähler schon so unterbrochen. Es wird dies eine pragmatische Zutat des Evangelisten sein, durch die er den Eindruck der Tat Jesu anschaulich macht. In der ursprünglichen Überlieferung folgten sich die Geschichten Schlag auf Schlag; von der Synagoge gehen wir ins Haus des Petrus, nach Sonnenuntergang kommen die Kranken und am Morgen entweicht Jesus. Dass der Inhalt dieser Gruppe vorzügliche Überlieferung ist, war bisher auch von strengen Kritikern (z. B. von W. Brandt, S. 534 f.) anerkannt. Dagegen hat Wrede (S. 22—32), wie sämtliche Berichte über die Messiaserkenntnis der Dämonen, so auch die Erzählung von dem Dämonischen in der Synagoge streichen zu müssen geglaubt. Es sei ihm

---

Obwohl die LA A eine spezifisch Alexandrinische zu sein scheint, kann sie doch das Ursprüngliche haben. Denn sie ist ungelenker und weniger korrekt als B.

Aber auch der Sinn ist nicht ganz klar. Will der Evangelist sagen: und sofort — es war nämlich Sabbat — lehrte er in der Synagoge? Das wäre hart und ungeschickt. Man könnte auch so verstehen: sobald als ein Sabbat ihm Gelegenheit bot, lehrte er. So wird *εὐθύς* gebraucht 1 10 *καὶ εὐθὺς ἀναβαίνων* — sofort, als er aus dem Wasser stieg; 6 51 *εὐθὺς ἐπιγνόντες αὐτόν* — sowie sie ihn erkannten; 11 2 *εὐθὺς εἰσπορευόμενοι.* — Übrigens fehlt an unsrer Stelle bei Lukas das *εὐθύς* bezw. *εὐθέως* (ℵL 1. 28. 33. 131) und könnte Zutat des Bearbeiters sein.

ohne weiteres zugegeben, dass die »Häufigkeit der Wiederholung« (es handelt sich um 4 oder 5 Stellen) einen höchst schematischen, dogmatischen Eindruck macht. Die Stelle 9 20 scheidet aus, denn hier ist von Messiaserkenntnis des Dämons keine Rede. Die ganz summarische Schilderung 1 34b können wir sofort preisgeben. Von einer Überlieferung kann hier nicht die Rede sein. Ebenso wird es schematische Übertragung sein, wenn dem Dämonischen am Ostufer, der von Jesus doch wohl überhaupt noch nichts gehört hat, das Bekenntnis in den Mund gelegt wird (5 6f.). Über 3 11f. reden wir später. Hier handelt es sich um eine localisierte, in festem Zusammenhang stehende Geschichte, die, wenn irgend eine, das Präjudiz für sich hat, aus den Petruserzählungen zu stammen. Sie für ungeschichtlich zu erklären, wäre nur gestattet, wenn sie entweder ganz unglaubhafte Vorgänge enthielte, oder wenn ihre Ableitung aus einer dogmatischen Theorie oder mythischen Vorstellung ganz klar wäre. Was zunächst den Vorgang selber angeht, so zerlegt er sich in folgende Elemente:

1) Jesus predigt in der Synagoge von Kapernaum. Seine Predigt hat, wie wir vermuten dürfen, messianisch-eschatologischen Charakter. Er redet, wie sonst, von der bevorstehenden Herrschaft Gottes, etwa wie es Lk 4 17f. geschildert wird. Er verkündigt eine Zeit, wo durch die Herrschaft Gottes alles Leid und alle Herrschaft des Teufels beseitigt sein wird. Ein solcher messianischer Inhalt wird durch den folgenden Ruf des Dämonischen erfordert.

2) Er redet wie einer, der göttliche Vollmacht hat, von diesen Dingen zu reden. Auch andere Zuhörer haben (1 22) diesen Eindruck.

3) Es ist ein Besessener zugegen. Aus seinem Gebahren ist zu schliessen, dass er unter der religiösen Zwangsvorstellung leidet, ganz in der Gewalt von Dämonen (oder eines Dämons) zu sein. Er identifiziert sich mit dem Dämon. Aus der Verkündigung Jesu hört er vor allem das heraus, dass er der Herrschaft der Dämonen Krieg und Vernichtung ansagt. Das erregt ihn aufs äusserste. Er empfindet die feindliche Macht in Jesus. Der Dämon fühlt sich in seiner Existenz bedroht. Weiter nehmen wir nun an, dass der höchst erregbare, gerade auf religiösem Gebiet reizbare Kranke die Kraft und das ruhige

religiöse Selbstbewusstsein Jesu stärker empfindet als die anderen Hörer. Bei ihm verdichtet sich das unbestimmte Gefühl, das auch die anderen haben, zu dem bestimmten Gedanken, dieser Bevollmächtigte Gottes sei selber der Messias. Und nun bricht er los in heftiger Abwehr. Seine Worte sind nach alttestamentlichem Vorbild stilisiert (I Reg 17 18: *Τί ἐμοὶ καὶ σοί, ὁ ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ; εἰσῆλθες πρὸς μὲ τοῦ ἀναμνῆσαι ἀδικίας μου καὶ θανατῶσαι τὸν υἱόν μου;*), sei es von ihm selber, sei es vom Erzähler.

4) Jesus, selber heftig erregt, fährt ihn an: Verstumme! Über die Gründe dieser Erregung können wir hier schweigen. Wir brauchen sie nicht zu motivieren. Denn nichts ist natürlicher, als dass ein begeisterter Redner auf solche aufregende Unterbrechung in höchster Erregung antwortet. Dass der Dämon ihn als Messias nicht bekannt machen solle, ist hier überhaupt nicht angedeutet.

5) Jesus befiehlt dem Dämon auszufahren, wie er auch sonst das Bewusstsein hat, Dämonen austreiben zu können.

6) Es tritt ein Paroxysmus bei dem Kranken ein und dann Ruhe, Ermattung oder Ohnmacht, woraus man schliesst, der Dämon sei ausgefahren.

Ich frage: was ist an diesen Vorgängen unglaubhaft? Oder wo haben wir bei unsrer Auslegung die erlaubten Grenzen überschritten? Wir haben allerdings nicht den Sinn des Markus wiedergegeben, sondern den Sinn des Vorgangs, den er uns in wenigen Zügen überliefert, und den wir anders beurteilen als er. Aber das ist unser gutes Recht und unsre Pflicht, wenn wir historisch verfahren.

Betrachten wir die Frage nun von der andern Seite. Ist die Erzählung wirklich aus einer allgemeinen religiösen Theorie des Markus abzuleiten? Welches sind denn die vorauszusetzenden Gedanken der Evangelisten, aus denen der Vorgang entstanden sein soll? Wrede bietet hier unerlaubt wenig. Ich gebe seine Erklärung wörtlich wieder (S. 32):

»Nur das eine ist noch nicht erklärt, welcher Anlass für Markus oder seinesgleichen bestand, die Vorstellung des dämonischen Geheimwissens um den Messias, die in seiner Gesamtanschauung vom Verhältnis der Dämonen zu Jesus bereits liegt,

in der Geschichte Jesu wirklich auszuprägen und zu betonen. Eines solchen Anlasses bedurfte er allerdings«.

»Hier liegt nun eine bestimmte Vermutung sehr nahe. Der gegensätzliche Gedanke, dass Jesus sonst unbekannt war, wird dabei von Bedeutung gewesen sein. Niemand wusste von seiner Würde — die Geister erkannten ihn. Hatte jene Vorstellung ein Interesse, was wir von Markus bereits wissen, so auch diese. Auf diese Spur leitet ja der Text des Evangeliums selbst. Markus lässt die Dämonen nicht blos Jesum als Messias anreden, er betont zweimal (1 24. 34), dass sie ihn kennen. Dies hätte keinen Sinn, wenn er dabei nicht den Gegensatz im Auge hätte: im allgemeinen kannte man ihn nicht«.

Dass das Nichterkennen der Massen und das Kennen der Dämonen für Markus Korrelatvorstellungen sind, ist klar. Aber nicht klar ist, dass der Zug vom Erkennen der Dämonen durch den anderen hervorgerufen ist. Man könnte sich wohl denken, dass, wenn die übernatürliche Erkenntnis der Dämonen überliefert war, die Blindheit des Volkes daraus als Gegenstück dazu erschlossen wurde. Aber wie aus dem Nichtwissen der Menschen die Vorstellung von der Erkenntnis der Dämonen entstehen soll, ist nicht zu begreifen.

Wrede fühlt das selbst: »Ich sage nicht, dass damit der Hergang der Entstehung des Zuges deutlich beschrieben sei. Hierüber kann man kaum etwas Sicheres und Präcises aufstellen, wie das ja bei manchem andern zweifellos ungeschichtlichen Zuge auch der Fall ist«. Man sollte denken, dass, wenn über die mythische Entstehung eines Vorganges nichts Sicheres und Praecises zu ermitteln ist, es wissenschaftlicher wäre, zunächst einmal zu versuchen, ob der Vorgang nicht geschichtlich sein könnte. Aber die »zweifellose Ungeschichtlichkeit« scheint dem Kritiker hier von vorn herein festzustehen. Indessen erwägt er nun doch noch eine Möglichkeit. »Man erzählte sich zuerst, wie die Dämonen bei dem Nahen ihres Feindes Jesus sich fürchteten. Das war ein gegebener Gedanke. Weil nun aber die Vorstellung da war, dass Jesu Messianität unbekannt war, so fiel es auf, dass die Dämonen eine Ausnahme machten. Diese Vorstellung wurde dann wichtig und gewann eine bestimmte Ausprägung«.

Sehen wir uns diesen »gegebenen Gedanken« etwas näher an. »Man erzählte sich«, wie die Dämonen bei dem Nahen ihres Feindes Jesus sich fürchteten. Diese Vorstellung setzt voraus, dass Jesus nicht nur ein erfolgreicher Exorcist war, sondern der Exorcist κατ' ἐξοχήν, der Überwinder des Satansreiches. Und was bedeutet es, dass die Dämonen ihn für ihren geschworenen Feind halten? Doch nichts anderes, als dass sie in ihm den von Gott bestimmten Verderber des Satansreiches sehen. Mit andern Worten: die Vorstellung A, aus welcher die Vorstellung B entstanden sein soll, schliesst bereits diese ein. In der Furcht der Dämonen liegt schon ihre Messiaserkenntnis.

So bleibt die Aufgabe ungelöst, zu erklären, wie wohl der Gedanke entstanden sein möge, dass die Dämonen zuerst und sie allein den Gottessohn erkennen. Wenn Wrede doch auch nur einen Versuch gemacht hätte, in den Vorstellungen des Urchristentums den Boden aufzuweisen, aus dem die Vorstellung hätte erwachsen können! Aber freilich — ein solcher Versuch hätte kein Resultat gehabt. Denn, soweit überhaupt über die Frage reflektiert worden ist, hat man sie umgekehrt beantwortet wie Markus. Die Fürsten dieser Welt haben die Weisheit Gottes nicht erkannt, darum haben sie den Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt (I Kor 2 8); dem Satan blieb die Geburt des Messias aus der Jungfrau und der Tod des Herrn verborgen (Ign. Eph 19 1). Das ganze Mysterium des Kreuzestodes und der Auferstehung, wie Paulus es lehrt, hat doch seine Spitze darin, dass erst bei der Auferstehung klar wurde, dass die Mächte den Sohn Gottes ans Kreuz gebracht haben. Wo aber fände sich sonst irgend eine Andeutung, dass die Dämonen schon zu Lebzeiten Jesu ihn erkannt hätten? Man muss sich wirklich wundern, dass Wrede garnicht die Verpflichtung gefühlt hat, aus allgemeinem urchristlichen Gedanken oder aus speziellen mythischen Vorbildern die doch sehr überraschende Idee des Markus abzuleiten. So stellt sich heraus, dass seine Annahme bei weitem kühner und unglaubhafter ist, als die bisher herrschende, die den Vorgang im wesentlichen als geschichtlich genommen hat. Die Theorie des Markus erklärt sich leicht, wenn auch nur ein Vorgang überliefert war, aus dem sie herausgesponnen werden konnte. Man sieht aber nicht

ein, wie aus der gänzlich unmotiviert auftauchenden Theorie dieser Einzelfall entstehen konnte. Und wenn man dies auch für möglich halten wollte, so erheben sich sofort neue Fragen: Wie kommt die Überlieferung dazu, dieser frei geschaffenen Erzählung einen so konkreten Leib zu geben? Warum Kapernaum, warum die Synagoge, warum der Tag, an dem Jesus den Petrus besucht? Warum stellte die Überlieferung diese Scene gerade an den Anfang des Wirkens Jesu? Wenn die Erkenntnis der Dämonen als Gegenstück zum Nichterkennen des Volkes erfunden sein soll, warum folgt die Scene nicht auf solche, in denen der Unglaube des Volkes als Folie vorherging?

Die wissenschaftlich allein begründete, allein vorsichtige, allein kritische Ansicht ist die, dass wir hier ein Stück sehr eigentümlicher, aus Ideen unableitbarer Überlieferung haben, eine zeitlich und räumlich festgelegte, durch persönliche Erinnerung beglaubigte Erzählung.

Dass auch dieser dem Evangelisten überlieferte Einzelfall für ihn schon prinzipielle Bedeutung hat, soll nicht in Abrede gestellt werden. Aber er hat seine Theorie hier noch kaum angedeutet. Wie bescheiden und natürlich nimmt sich das Schweigegebot 1 25 aus neben der prinzipiell-schematischen Darstellung 1 34b, wo das, was in einem einzigen Falle geschehen ist, sofort verallgemeinert wird.

Die Heilung der Schwiegermutter des Petrus (1 29—31) ist ein Vorgang, über den man verschieden urteilen kann. Man kann niemandem verwehren, derartiges einfach abzulehnen. Aber, ohne in irgend einem Sinne wundergläubig zu sein, kann man auch eine solche suggestive Einwirkung auf Kranke für durchaus möglich und wahrscheinlich halten. Bei der Kranken handelt es sich vermutlich um einen Anfall von Malaria-Wechselfieber. Bei dem intermittierenden Charakter der Krankheit, deren Anfälle meist nur wenige Stunden dauern und gegen Abend nachlassen (vgl. Eulenburgs Real. Encyclopädie d. ges. Heilkunde XII, 489 ff.), ist sehr wohl denkbar, dass Jesus der Erschöpften durch sein kraftvoll-begeistertes Auftreten, durch die energische Ergreifung der Hand und doch wohl auch durch ermunternden Zuspruch die Stärkung des Willens mitgeteilt hat, die sie zur Überwindung der Nachwehen des Anfalls befähigte. Dass Jesus derartige suggestive Einwir-

kungen auf Kranke auszuüben vermocht hat, ist zu mannigfach bezeugt, als dass man es bezweifeln dürfte. Dem Petrus und seiner Umgebung musste natürlich die Heilung als eine übernatürliche erscheinen. Die Darstellung ist ganz schmucklos. Es fehlt jede Spur davon, dass hier eine allgemeine religiöse Idee verkörpert werden solle. Eine familiäre Scene ohne dramatische Kraft, ohne erhabene Betätigung des Göttlichen sehen wir sich abspielen. Der Erzähler macht selber nicht viel Aufhebens von der Sache. Wohl aber treten einige ganz unwichtige Züge in der Erzählung hervor, die sich nur aus dem besonderen Interesse des Gewährsmannes erklären. Dass man Jesu von der Krankheit Mitteilung macht, ist doch ein bei so knapper Darstellung überflüssiger Zug. Aber Petrus pflegte ihn zu erwähnen, weil er ihm unvergesslich war. Vielleicht wollte er die Ungastlichkeit des Hauses beim Eintritt entschuldigen; an eine Bitte zur Heilung hatte er garnicht gedacht. Aber da trat Jesus an die Lagerstatt und richtete die Kranke auf, indem er sie fest an der Hand fasste. Und es verliess sie das Fieber, so dass sie nun doch unverhoffter Weise dem Gaste aufwarten konnte[1]).

1) Zahn hat (Einl. II [1], 246) sehr geistreich den Eingang der Geschichte in Worte des Petrus zurückübersetzt. »Eine wunderlichere Darstellung kann man sich nicht leicht denken, als die in 1 29: Sofort nachdem sie die Synagoge verlassen hatten, kamen sie in das Haus des Pt und des Andreas mit Jk und Jo. Warum aber werden die vier Apostel dort wieder mit Namen genannt und zwei von ihnen als Begleiter der übrigen bezeichnet, als ob nicht auch sie schon im Subjekt inbegriffen wären?« »Es liegt offenbar eine Erzählung des Pt etwa folgenden Wortlauts zu Grunde: Unmittelbar aus der Synagoge begaben wir uns in unser Haus, und auch Jk und Jo begleiteten uns dahin, und meine Schwiegermutter lag am Fieber darnieder, und sofort sprachen wir mit ihm wegen der Kranken. Solch eine Erzählung hat Mr in die Rede eines von Pt verschiedenen Schriftstellers übertragen, nicht eben geschickt, aber treu. »Unser Haus«, nicht »mein Haus« wird Pt gesagt haben, weil es auch dem Bruder und der Schwiegermutter zur Wohnung diente und vielleicht der letzteren ursprünglich gehörte; denn die Heimat des Pt war Bethsaida, nicht Kapernaum. Mr übersetzt das ἡμῶν in *Σίμωνος καὶ Ἀνδρέου*, und indem er, wie Pt, den Jk und den Jo als Begleiter nennt, ergibt sich die Ungeschicktheit, dass man nun nicht deutlich hört, wer ausser diesen in das Haus gekommen ist, namentlich ob Pt und Andreas mit dabei waren«. Diese

Ebenso wird man die Heilungen am Abend (1 32—34) im grossen und ganzen als gutbezeugte Tatsachen hinzunehmen haben. Es ist zwar bemerkenswert, dass der Erzähler keine Einzelheiten mitteilt. Es werden also blendende, unmittelbare Heilungserfolge kaum vorgekommen sein. Statt dessen werden wir uns einen eingehenden ärztlichen Verkehr Jesu mit den Kranken vorzustellen haben, der gewiss auch Erfolge gezeitigt haben wird, aber doch dem Beobachter und Erzähler nicht so viel Bemerkenswertes bot, dass er anschauliche Details davon behalten hätte. Die Darstellung bei Markus ist entschieden hyberbolisch. Die stärkste Hyperbel freilich, dass die ganze Stadt vor der Tür versammelt war, stammt wohl erst vom Bearbeiter, da beide Seitenreferenten den Zug vermissen lassen. Aber das *πολλούς* ist immerhin etwas reichlich, namentlich wenn daneben noch die vielen Dämonen stehen. Aber solche Übertreibung ist bei einer Erzählung aus zweiter Hand verzeihlich, wenn nur in der Sache etwas Glaubwürdiges zu Grunde liegt. Dass man die Kranken herbeibringt, ist durch den Vorgang in der Synagoge ausreichend motiviert. Die doppelte umständliche Bestimmung der Stunde ist im Stil des Markus und in der Sache begründet. Der Erzähler hob hervor, wie unmittelbar nach Schluss des Sabbaths, als die Sonne untergegangen war, man die Kranken brachte. Das Auftreten vieler Besessener wird samt der Schlussbemerkung über das Redeverbot Zusatz des Evangelisten zu dem alten Bericht sein.

Die Flucht am Morgen (1 35—39). In der umständlich genauen Zeitbestimmung *πρωῒ ἔννυχα λίαν* klingt das Erstaunen der Hausgenossen nach, dass Jesus so früh schon Lager und Haus verlassen. Niemand hatte es bemerkt. Darum ist auch das *καὶ προσηύχετο* wohl mehr ein Rückschluss des Erzählers (oder des Bearbeiters — Lukas hat diesen ihm sonst so naheliegenden Zug nicht). Das »lebhaft colorierte« *κατε-*

---

feinen Beobachtungen haben ihre Schwäche darin, dass die Lesart *ἐξελθόντες ἦλθον* (ℵCLΔ cop AΠ unc^9 al pler vg pesch syr$^{p\ txt}$ go) nicht sicher ist. BΦ 22. 1—131—209 f g^1 und D it syr^{sin} haben den Singular, der nicht Korrektur sein muss. Ferner sind die Worte *καὶ Ἀνδρέου μετὰ Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου*, die bei Matthäus und Lukas fehlen, vielleicht erst vom Bearbeiter eingefügt.

δίωξεν erinnert an die Erregung, mit der man den Entflohenen suchte. »Die in den ev. Erzählungen unerhörte Bezeichnung des Jüngerkreises Σίμων καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ ist Umsetzung eines ‚Wir' aus dem Munde des Petrus« (Zahn, II[1], 247). Ganz der Lage angemessen ist das kurze Wort »Alle suchen dich« — so wird Petrus gesprochen haben. Die Antwort Jesu, die den Seelenzustand des tief Erregten eher verbirgt als erschliesst, wirkt deswegen überzeugend, weil der Evangelist ihm kein irgendwie dogmatisches Wort über Wunder in den Mund gelegt hat; er deutet hier auch seine Verhüllungtheorie nicht an. Es lautet gerade so, wie man sich denken kann, dass Jesus gesprochen habe. Wie überzeugend aber die Flucht Jesu nach dem aufregenden Wundertage ist, das ist oft genug ausgeführt worden.

Wenn man sich von der Nüchternheit, Lebendigkeit, Bescheidenheit dieser Erzählungsgruppe überzeugen will, so vergleiche man damit, was Matthäus (4 23—25) an ihre Stelle gesetzt hat: »Und er zog umher in ganz Galiläa, lehrend in ihren Synagogen und verkündigend das Evangelium vom Reiche und heilend alle Krankheit und alle Gebrechen im Volk. Und es ging sein Ruf aus über ganz Syrien; und sie brachten zu ihm alle die ein Leiden hatten, mit mancherlei Krankheiten und schmerzhaften Übeln Behaftete, Dämonische, Mondsüchtige und Gelähmte, und er heilte sie. Und es folgten ihm ganze Massen von Galiläa und der Dekapolis und Jerusalem und Judäa und dem Lande jenseits des Jordans«. Diese allgemeine und übertreibende Schilderung kann veranschaulichen, wie Markus hätte verfahren sollen, wenn er der schematische Darsteller und Erfinder seines Stoffes wäre, der er nach der Meinung der neuesten Kritik sein soll. Statt dessen setzt er ein mit einer Reihe höchst konkreter Einzelerzählungen, darunter eine so unbedeutende familiäre Scene wie die Heilung der Fieberkranken, und macht auch nicht einmal den Versuch, sie zu einem glänzenden Gesamtbilde auszugestalten. Statt einer allgemeinen Schilderung, die über eine längere Spanne Zeit übergriffe, die Geschichte eines Tages, statt des grossen Galiläischen Schauplatzes das Haus des Petrus. Hier zeigt sich der Nacherzähler einer begrenzten, detaillierten Überlieferung. Dass diese Geschichten ihm schon eine allgemeine religiöse, typische Bedeu-

tung haben, sei nochmals anerkannt. Aber entworfen sind sie von einem ganz individuellen Erinnerungsstandpunkt aus.

Bei diesem ersten Auftreten des Sohnes Gottes finden wir das erste Beispiel einer indirekten Charakteristik, wie Markus sie liebt und wie sie in der antiken Schriftstellerei als besonderes Kunstmittel geübt wurde [1]). Wie schon bei der Berufung der ersten Jünger das begeisternde Wesen Jesu mehr nach dem überraschenden Erfolge geahnt werden muss, so wird auch hier die Art und Weise seines Lehrens nicht durch eine direkte Schilderung und Inhaltsangabe veranschaulicht, sondern nur indirekt durch die Wirkung auf die Massen: sie werden erschüttert durch seine Rede, denn — das ist ihr Eindruck — er lehrt wie ein Bevollmächtigter Gottes [2]). Auch unsrem Evangelisten kommt es auf diesen göttlichen Charakter der Lehre an: selbst die Juden mussten gestehen, dass er ein Gottgesandter war, wie viel mehr wird die christliche Gemeinde auch in dieser Art seines Wirkens ihren Glauben an die Gottessohnschaft bestätigt finden. Auf den Inhalt legt er hier kein Gewicht. Ist er doch ohnehin eigentlich selbstverständlich. Denn die Verkündigung Jesu ist doch keine andere als die, welche noch zu seiner Zeit in der Gemeinde erschallt. Der uns in die Augen fallende Unterschied, dass diese Gemeindepredigt doch in ganz anderm Masse eine Predigt von der Person Christi ist, stört auf diesem Standpunkt naiver Geschichtslosigkeit nicht.

Auch die Wirkung auf die Dämonen (1 27), auf die Fieberkranke (1 31), die Verbreitung des Gerüchts (1 28) und das Herzuströmen der Kranken (1 32. 37) illustrieren den gewaltigen Eindruck, den der Sohn Gottes bei seinem ersten Hervortreten gemacht hat. Siegreich übt er seine Herrschaft und Macht aus, Menschen und Geister beugen sich ihm. Aber schon hier wird hervorgehoben, wie er durch das Verbot an die Dämonen (1 34) eine Schranke zwischen sich und dem Volke aufrichtet. Jenes dumpfe Staunen und Hilfesuchen soll sich nicht zu

1) Vgl. Ivo Bruns, d. literarische Porträt der Griechen, an vielen Stellen.

2) Der Vergleich mit den Schriftgelehrten wäre vom Evangelisten gewiss nicht gemacht, wenn die Überlieferung ihn nicht dargeboten hätte.

wahrem Glauben und Erkennen entwickeln. Der Sohn Gottes will und soll seinem Volke verborgen bleiben. Diesen Gedanken zu veranschaulichen, dient auch die folgende Scene: Flucht am Morgen (1 35ff.). Der Vorgang ist von höchster psychologischer Wahrheit und Überzeugungskraft. Aber dies hier zum ersten Mal auftretende Motiv wird dann vom Evangelisten sehr stark und entschieden schematisch ausgenutzt. Im Grunde genommen ist Jesus durch das ganze Evangelium hindurch immer auf der Flucht vor dem Volke begriffen (1 43f.), und nur durch das beständige Drängen der Massen wird er immer wieder zur Rückkehr und zu Wundern bewogen. In unsrer Geschichte tritt noch ein zweites Motiv hervor. In dem Worte Jesu (*ἵνα κἀκεῖ κηρύξω*) wird die Verkündigung Jesu so sehr als die eigentliche Aufgabe Jesu betont, dass das Wundertun daneben fast als eine Ausnahme erscheint. Neben die Verbote von seinen Wundern zu reden (z. B. 1 43) tritt hier die Zurückhaltung im Wundertun überhaupt. Der Gottessohn legt sich eine Beschränkung auf. Was hätte er noch alles tun können! Aber er kann und darf und will nicht sein Wesen ganz enthüllen. Er beschränkt sich darauf, dem Volke das Reich Gottes zu verkündigen [1]). Ich wiederhole, dass diese Gedanken nicht durch die Erzählung selber hervorgerufen werden, sondern erst aus der Gesamtauffassung des Evangelisten sich ergeben, die sich aber schon hier am Anfang deutlich verrät.

3. Die in der besprochenen Gruppe waltende Einheit des Ortes und der Zeit wirkt auf unser biographisches Interesse um so befriedigender, als wir schon mit dem nächsten Stücke wieder in jene zeit- und raumlose Unbestimmtheit versetzt werden, die bei unsrem Evangelisten so sehr überwiegt. Die Heilung des Aussätzigen (1 40—45) ist nicht lokalisiert und

---

1) Dieser Eindruck wird einigermassen gestört durch den Wortlaut von 1 38: *καὶ ἦλθεν κηρύσσων εἰς τὰς συναγωγὰς αὐτῶν εἰς ὅλην τὴν Γαλιλαίαν καὶ τὰ δαιμόνια ἐκβάλλων.* Die letzten Worte, welche doch wieder Heilungen neben die Verkündigung stellen, fehlen indess bei Lukas und sind daher, ebenso wie in 6 13, als Zusatz des Bearbeiters anzusehen. Dass sie in die Ökonomie des Abschnitts nicht passen, ergiebt sich schon daraus, dass man nach ihnen erwarten sollte, statt der Aussätzigenheilung eine Dämonenaustreibung aus der Galiläischen Reise mitgeteilt zu erhalten.

es fehlt jede Zeitangabe. Die Wanderung durch Galiläa, die doch offenbar eine längere Spanne Zeit umfasst (2 1 δι' ἡμερῶν) wird nur durch diese Geschichte illustriert, obwohl es sich weder um Synagogenpredigt noch um Dämonenheilung handelt. Statt eines ausgeführten Bildes, wie es uns etwa Matthäus in seinen Kapiteln 5—9 bietet, giebt der Evangelist die eine Heilung, die uns als dürftiger Lückenbüsser erscheinen muss. Vermutlich ist sie hier eingeschoben, weil der Evangelist nach dem Abbruch der Wirksamkeit in Kapernaum Jesum nicht allzubald wieder dahin zurückkehren lassen wollte. Die Petrusüberlieferung bot hier nichts, vielleicht, weil Petrus den Herrn auf dieser Reise nicht begleitet hatte. Sie setzte erst wieder ein, als Jesus nach Kapernaum zurückkehrte und aufs neue bei Petrus Wohnung nahm. So benutzte er zur Ausfüllung dieser Pause unsre Heilungsgeschichte. Ob sie ihm eine allgemeinere, typische Bedeutung hat (S. 102), kann dahin gestellt bleiben. Sie genügte ihm jedenfalls. Er bringt bei dieser Gelegenheit seine dogmatische Vorstellung an, dass Jesus die Ausbreitung seines Ruhmes verbietet. Aber dies Verbot hat keinen Erfolg. Der Andrang wächst und Jesus kann sich ihm nicht entziehen, obwohl er die Einsamkeit aufsucht. Wie sehr auch der Messias sich verhüllt — das wundersüchtige Volk wird unwiderstehlich von ihm angezogen, und wie sehr er sich von der Wirksamkeit zurückzieht, er wird immer wieder (vgl. Kap. 5. 6) gezwungen, sich ihm zu widmen. Diesen Gedanken hat der Bearbeiter verstärkt, indem er die Heilung aus einer Mitleidsregung Jesu erklärt (1 41) und die heftige Abwehr des Kranken einfügt (1 43). Dass der Schluss 1 45 nicht der ursprünglichen Geschichte angehört, zeigt sich daran, dass er das Programm 1 39 durchkreuzt. Dass Jesus nicht mehr in die Städte gehen, sondern in die Einsamkeit flüchten musste, widerspricht dem Gesichtspunkt dieses kleinen Teils und passt auch nicht zu 2 1, wo er ungescheut wieder nach Kapernaum kommt.

Die Heilung wird von Markus als absolutes Allmachtswunder gedacht, die Heilung erfolgt durch blosse Berührung und vollzieht sich ebenso plötzlich wie vollständig. Wahrscheinlich aber ist diese Form der Erzählung schon die Fortbildung einer älteren Gestalt, die von einer Wunderheilung noch nichts wusste. Jedenfalls ist sie von Markus nicht zum ersten Male

erzählt. Denn die korrekte Weisung Jesu, dass der Kranke die gesetzlichen Vorschriften beobachten solle, ist aus den hier waltenden Absichten des Markus nicht zu erklären. Aber auch in der von Markus benutzten Überlieferung nimmt dieser Zug sich auffallend aus. Wenn die alte Geschichte aus dem Interesse an der Heilung entstanden ist, so wäre es merkwürdig, wenn daneben noch auf ein so ganz anderes Motiv, die gesetzliche Korrektheit Jesu, so viel Gewicht gelegt wäre. Die alte rationalistische Hypothese empfiehlt sich sehr, wonach ursprünglich nur von einer Bitte um Reinerklärung die Rede war. Jesus hätte dem Manne persönlich seine Bitte erfüllt, ihm aber geboten, sich dem Priester zu zeigen und das Opfer darzubringen (Lev 13. 14). Es wäre eine Geschichte gewesen, durch welche die Gesetzestreue Jesu veranschaulicht wäre — im Gegensatz zu jüdischen Vorwürfen —, und erst später wäre eine Heilung daraus gemacht, was bei dem Ausdruck καθαρίζειν, der sowohl »reinsprechen«, wie »reinigen« heissen kann, leicht möglich war. Es handelt sich also ursprünglich um ein Logion mit geschichtlicher Umrahmung. Ob Markus die Perikope schon in der fortgebildeten Form vorgefunden, oder ob er selbst erst die Heilung hinzugefügt hat, darüber lässt sich nichts vermuten[1]).

Der Mangel an historisch-pragmatischer Auffassung zeigt sich nun sehr auffallend an dem Übergang zum folgenden Abschnitt (2 1—3 6), der die fünf Konflikte enthält. Erst wenige Zeilen vorher (1 38) hatte Jesus Kapernaum als Wirkungsstätte aufgegeben, um sich anderen Ortschaften zuzuwenden, und nun finden wir ihn schon wieder in dieser Stadt, ohne dass der

1) Sehr erwägenswert ist aber hier wieder die Hypothese von B. Weiss. In der Redenquelle folgte auf die Bergpredigt der Hauptmann von Kapernaum. Das zeigt Mt 8 im Vergleich mit Lk 7. Sollte nun wirklich der erste Evangelist zwischen diese beiden Stücke seiner Quelle die Aussätzigenheilung eingeschoben haben, oder liegt es nicht viel näher anzunehmen, dass diese Heilung schon in der Quelle ihren Platz zwischen der Bergpredigt und dem Hauptmann von Kapernaum hatte? Lukas musste sie hier weglassen, weil er sie schon nach Markus gebracht hat (5 12ff.). Dass Matthäus 8 1ff. von Markus abhängig wäre, ist nicht zu erweisen. Es fehlt ihm das für Markus Charakteristische, der Schlussvers. Wenn diese Annahme richtig ist, so hätte Markus, wie B. Weiss annimmt, diesen Lückenbüsser hier aus der Redenquelle in die Petruserzählungen eingeschaltet.

Evangelist ein Motiv für diese Änderung des Planes angäbe. Es würde eine Verkennung seiner Art bedeuten, wenn wir annähmen, er sehe die Zeit des Umherreisens in Galiläa nunmehr als beendigt an, und daher könne Jesus nun zurückkehren. Das Richtige ist vielmehr, dass der Verf. hier einen völlig neuen Erzählungsansatz macht. Unter die ungehemmte Galiläische Wirksamkeit wird ein Strich gesetzt, und gewissermassen nach einer Pause wird mit einer neuen Gruppe von Geschichten begonnen, die unter einem ganz andern Gesichtspunkt zusammengestellt ist.

Die Reihe der Konflikte selbst entbehrt eines wirklichen chronologischen Zusammenhanges durchaus. Wenn auch das Zöllnergastmahl durch ein ἐξῆλθεν lose an die vorige Perikope angeknüpft ist 2 13, so will sich doch zwischen den anderen Stücken eine Verbindung nicht herstellen lassen, wie am besten die Versuche des Matthäus und Lukas zu Mk 2 18 und zu 3 1 zeigen. Die einzelnen Bilder liegen für den Evangelisten auf einer Fläche neben einander und illustrieren die Notwendigkeit, dass Jesus von diesen Führern des Volks bis zum Tode gehasst und verfolgt werden musste (3 6 s. S. 66). Es ist nicht einmal von einer dramatischen Entwickelung und Zuspitzung des Gegensatzes zu sprechen, denn die vorhandene Steigerung ist rein äusserlich: Zuerst sprechen die Gegner in ihrem Herzen, dann zu den Jüngern, dann zu Jesus selbst, um die Jünger zu tadeln wegen einer Unterlassung, dann wegen einer Übertretung, und schliesslich lauern sie Jesus selbst wegen einer Gesetzesübertretung auf. Sachlich aber liegt keine Steigerung vor, denn der erste Vorwurf der Lästerung ist überhaupt der schwerste und der letzte Fall ist verhältnismässig der leichteste. Auf die Heilung des Gichtbrüchigen hätte der Mordbeschluss am effektvollsten folgen können; diese Geschichte gehört etwa mit der von der Lästerung des Geistes im 3. Kapitel sachlich in eine Reihe. Wie Markus zu seiner Folge kommt, ist nicht zu erkennen. Aber vermuten lässt sich, dass er in der Anordnung der ihm vorliegenden Überlieferung einen Anlass fand, mit der Heilung des Paralytikers zu beginnen.

Die Heilung des Paralytischen (2 1—12) ist durch ein ganz hervorragend lebhaftes Detail lokaler Vorstellung ausgezeichnet. Da sie in Kapernaum spielt, da die Erinnerung

an einem Hause haftet, so liegt die Vermutung, dass das Haus des Petrus gemeint sei, nahe genug. Wir hätten dann hier ein weiteres Glied der Petrusgruppe. Und zwar wäre es in der alten Überlieferung auf 1_{32} gefolgt. Als Jesus von Kapernaum fortging, um in anderen Städten Galiläas zu wirken, war er, wie es scheint, von Jüngern nicht begleitet. Darum hatte Petrus auch von dieser allgemeinen Wirksamkeit so gut wie nichts zu erzählen und begnügte sich mit der ganz allgemeinen Angabe, dass Jesus in den Synagogen predigte (vgl. S. 151). Aber als dann Jesus nach Verlauf einer gewissen Zeit (*δι' ἡμερῶν*) wieder nach Kapernaum »hereinkam«, da kehrte er wieder bei Petrus ein. Aber bald verbreitete sich die Kunde, dass er *εἰς οἶκον* sei. In diesem kurzen, unbestimmten Ausdruck klingt noch die Erzählungsweise des Petrus nach, der, eben weil es sein Haus war, eine nähere Bezeichnung nicht hinzufügte. Und sofort strömten die Massen wieder zusammen, wie an jenem denkwürdigen Sabbatabend (so dass selbst der Vorplatz keinen Raum mehr bot — fehlt den Parallelen), und er verkündigte ihnen das Wort. Weiter erzählte Petrus, wie die Träger ankommen (*ἔρχονται* — vom Standpunkt des Hauses aus) und einen Gelähmten tragen (das pleonastische *αἰρόμενον ὑπὸ τεσσάρων* vom Bearbeiter) und da sie ihn wegen der Menge nicht bis an Jesum heranbringen können, so greifen sie zu dem merkwürdigen Auswege, der 2_4 geschildert ist. Hier ist die Darstellung nicht sehr klar. Die dem Evangelisten — oder Bearbeiter — sehr geläufige (vgl. 1_{26}. 3_{28}. 4_{41}. 5_{42}. 7_{13}. $13_{19.\ 20}$) figura etymologica *ἀπεστέγασαν τὴν στέγην* nimmt in umfassenderem Ausdrucke das vorweg, was hernach in konkreterer Weise mit *ἐξορύξαντες* geschildert wird. Dies Hysteron proteron rührt daher, dass der Evangelist den knappen Ausdruck seiner Quelle seinen Römischen Lesern zu erläutern gesucht hat. Das »Aufgraben« des Daches ist das für ein Palästinensisches Haus passende Verfahren, das »Abdecken« entspricht dem Römischen Ziegeldach [1]). Diese höchst anschauliche, vom Standpunkt der

1) Benzinger, Hebr. Archäologie, S. 116 vom syrischen Hause: Die Mauern »werden mit ein paar rohen Baumstämmen, Aesten und Reisig überdeckt, darunter eine etwa einen Fuss dicke Erdschicht festgestampft. Das Ganze wird dann schliesslich mit einem aus Lehm und Stroh bereiteten Brei überzogen.« Dagegen Handbuch der klassischen

Umgebung Jesu aus gegebene Schilderung verrät den Augenzeugen. Durch sie ist der Bericht des Markus dem des Matthäus weit überlegen, und es gehört zu den grössten Rätseln der Evangelienkritik, wie Matthäus auf diese lebendigen Einzelheiten verzichten konnte. Hier feiert die Erklärungsweise von Zahn und Genossen geradezu einen Triumph. Denn was ist einleuchtender, als dass Markus zu dem so ganz primitiven, knappen Matthäusbericht aus seinen Petrus-Erinnerungen all dies Detail hinzugefügt habe. Es geht nun freilich nicht an, um eines solchen blendenden Falles willen die so gut begründete Markus-Hypothese zu verleugnen. Wohl aber ist hier die Hypothese von B. Weiss sehr erwägenswert. Er nimmt an, dass Matthäus hier ein Stück der Redenquelle mitteile, ein Logion mit magerem Erzählungsrahmen, oder eine knappe Erzählung, in der ein wichtiges Logion im Mittelpunkte steht. Markus habe die Erzählung aus der apostolischen Quelle entlehnt, aber nach seinen Erinnerungen an die Erzählungen des Petrus manche Details nachgetragen. Er kannte also die Erzählung in doppelter Überlieferung und hat in seinem Bericht beide Darstellungen mit einander verschmolzen. Ich weiss nicht, was man gegen diese Annahme ernsthaft einwenden will [1]). Vielleicht aber wird sie

---

Altertumswissenschaft IV, 2[2] S. 314 vom Römischen Hause: Das Dach »bestand teils aus einem Holzgerüste von Balken und Latten (materia), teils aus der Dachdeckung, wozu in ältester Zeit calmus (Schilfrohr) verwendet worden war, wogegen später die scandula (Schindel) in Aufnahme gelangte. In der Urbs jedoch nahm man nach dem gallischen Brande von 365 vielfach die Bedachung mit Ziegeln (tegulae, imbrices) an, die dann i. J. 473 wohl gesetzlich vorgeschrieben ward«.

1) Eins der lahmsten Argumente ist das immer wiederholte, die Worte *ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς τὴν πίστιν αὐτῶν* seien bei Matthäus nicht am Platze, da die ausserordentlichen Bemühungen der Träger bei ihm weggefallen seien. Ist denn nicht schon das Herbeitragen des Kranken, wie es Matthäus erzählt, ein Zeichen von Glauben? Der Schluss der Matthäus-Darstellung V. 8 *τὸν δόντα ἐξουσίαν τοιαύτην τοῖς ἀνθρώποις* ist vollends unbegreiflich, wenn er als Bearbeitung des Markustextes gelten soll. Wie soll Matthäus auf diese Formel gekommen sein? Für ihn war doch Jesus kein blosser Mensch mehr. Und wie kommt er auf den Plural? Der Markustext bot zu dieser Änderung nicht die geringste Veranlassung. Hier hat Mätthäus einen höchst originalen Zug des Urberichts erhalten, der sich daraus erklärt, dass *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* hier

eher auf Zustimmung rechnen können, wenn man sie noch etwas anschaulicher, mit einer notwendigen Modifikation vorträgt.

Die Voraussetzung aller bisherigen Arbeit an den Evangelien ist die Annahme, dass bereits in der Urgemeinde ein einigermassen fester Überlieferungstypus sich gebildet habe, sowohl für die Logien wie für die Erzählungen. Man denkt sich nun aber — ziemlich schematisch — die Sache so, dass ein Strom dieser Überlieferung, die Logien, in die Spruchsammlung, ein anderer, die Erzählungen, in die Petrus-Mitteilungen eingemündet sei. Das ist nun eine recht hölzerne Vorstellung, die wenig Überzeugendes hat. Nicht nur die scharfe prinzipielle Scheidung von Logien und Erzählungen ist unbegründet und willkürlich. Denn viele Logien waren überhaupt garnicht mitzuteilen ohne erzählende Einleitung, und auch in der Redenquelle des Matthäus und Lukas gab es solche Fälle, z. B. die Täuferbotschaft, die Beelzebulrede und die Zeichenforderung, um vom Hauptmann von Kapernaum zu schweigen. Aber das kirchliche Altertum hat jenen scharfen Unterschied überhaupt nicht gemacht, wie ein Blick auf die Papiasnotiz zeigt. Hier wird der Begriff *τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα* deutlich durch den anderen *κυριακὰ λόγια* aufgenommen. Man sieht, wie das Hauptinteresse an den Logia haftet, auch bei den *πράξεις*. Ferner: es wäre doch im höchsten Grade merkwürdig, wenn die beiden Überlieferungsströme sich so reinlich in den Stoff geteilt hätten, dass kein Stück in beiden vorgekommen wäre. Wir müssen vielmehr darauf gefasst sein, dass manche besonders wichtige oder charakteristische Stoffe sich in beiden Überlieferungen fanden. Das ist ja nun auch in verschiedenen Fällen ganz unzweifelhaft nachgewiesen. So ist z. B. die Lästerung des Geistes und die Zeichenforderung mit den dazu gehörigen Worten Jesu sowohl in der Redenquelle (Lk 11 14ff. 29ff.) als in den Petrus-Erinnerungen (Mk 3 21ff. 8 14) erhalten und zwar in nicht unerheblich abweichender Form. Dasselbe nehmen wir nun für unsre Perikope an, nur dass der Grundtenor der Erzählungen in beiden Relationen stark übereinstimmte. B. Weiss erklärt das so, dass Matthäus und Markus dieselbe

---

ursprünglich nicht den Messias, sondern den »Menschen« bedeutete. Vgl. Predigt Jesu von R. S.² S. 207 f.

Form der Redenquelle zu Grunde gelegt haben, dass aber Markus sie noch durch Spezialitäten aus der Petrus-Erzählung erweitert habe. Man kann diese Hypothese aber auch dahin modifizieren, dass man annimmt, Markus habe die Petrus-Relation, Matthäus die Logiaform. Die starke Übereinstimmung beider würde sich so erklären, dass beide Texte aus den stereotyp gewordenen Erzählungen der Urgemeinde hervorgegangen sind und deshalb viel Gemeinsames enthalten.

Wie man sich zu diesen Spezial-Hypothesen stellen möge — jedenfalls erweckt der Eingang der Erzählung bei Markus ein grosses Vertrauen zu der Vorzüglichkeit der ganzen Überlieferung; und dies Vertrauen kann nicht durch die plötzliche Heilung erschüttert werden. Denn solche Wirkung einer gewaltigen Persönlichkeit auf einen Zustand nervöser Lähmung ist etwas keineswegs Undenkbares [1]). Von der Macht der religiösen Suggestion unter wundergläubiger Bevölkerung mit antiker Anschauungsweise kann man sich nicht leicht eine zu hohe Vorstellung machen. Für unsre moderne Betrachtung liegt das Problem nicht in dem überraschenden Erfolge auf das Nervensystem des Kranken, sondern in dem Verhalten Jesu. Wie ist es denkbar, dass er sich die Macht zu solchem Tun zutraute? Dass er mit Bewusstsein die natürlichen Kräfte seiner Persönlichkeit benutzt habe, ist undenkbar. Er glaubt ein Wunder zu tun. Das ist aber nur zu verstehen aus einer ganz ausserordentlichen religiösen Stimmung. Er muss felsenfest darauf vertraut haben, dass sein Vater ihm die Kraft zu solchen Taten verliehen habe. Nur aus einer gewaltigen Begeisterung heraus, nur auf Grund überwältigender Erfahrungen von der Hülfe Gottes, kann dieser Glaube entstanden sein. Wie unvorstellbar uns ein so intensives und unmittelbares religiöses Empfinden sein möge — als Historiker haben wir die Tatsache, dass Jesus so empfunden hat, einfach als gegeben hinzunehmen.'

1) Man lese den Bericht über die in Lourdes geheilten Lähmungen bei Dr. Boissarie, die grossen Heilungen von Lourdes, deutsch von J. P. Baustert 1902, S. 272—308. Es ist unmöglich, alles hier Mitgeteilte für Betrug oder Selbsttäuschung zu halten. Sicher sind Fälle von wirklichen Heilungen durch religiöse Suggestion darunter.

Sehr bemerkenswert ist auch noch Folgendes. Gewiss fasst Markus den Namen »Menschensohn« V. 10 als Bezeichnung des Messias auf. Trotzdem wird der Eindruck auf die Zuschauer nicht so geschildert, dass sie die Messianität Jesu erkennen, sondern es heisst: sie gaben Gott die Ehre. Die Auffassung ist also dieselbe wie 1 22: Jesus hat Macht von Gott erhalten. Hier ist die dogmatische Auffassung des Evangelisten nicht durchgedrungen.

Die Berufung des Levi (2 13—17) ist ganz nach dem Schema der Berufung der Fischer erzählt. Auch hier wird der Jünger unmittelbar von seiner Berufsarbeit weggeholt. Noch grösser würde die Ähnlichkeit sein, wenn die bei Matthäus und Lukas fehlende Seescenerie (2 13) nicht erst vom Bearbeiter stammte. Es wäre also wohl möglich, dass der Vorgang der Berufung (2 13. 14) aus den Petrus-Erzählungen stammte. Die grosse Ähnlichkeit aber mit der Berufung der Brüderpaare lässt etwas anderes noch möglicher erscheinen. Es kann auch diese Berufung der früheren schematisch nachgebildet sein. Wie die Fischer von den Booten, so wird Levi von der Zollbude abberufen. Diese Hypothese empfiehlt sich deswegen, weil das folgende Gastmahl im Hause des Levi (Markus Lukas) durchaus nicht an der Anschaulichkeit teilnimmt, die wir für die Petrus-Erinnerungen als notwendiges Merkmal fordern müssen. Es genügt völlig die Annahme, V. 13. 14 seien als eine Einleitung zur folgenden Geschichte hinzukomponiert, einer Geschichte, die ziemlich zusammenhangslos in der Luft schwebt. Wenn auch das Haus des Levi als Schauplatz bezeichnet war, so ist doch der Zeitpunkt des Mahles im Unklaren gelassen, also keine rechte Verbindung mit dem Vorhergehenden hergestellt. Noch weniger bestimmt ist die Frage der Schriftgelehrten fixiert. Wo und wann kommen sie an die Jünger heran? Während des Mahles? Waren die Jünger nicht geladen? Oder waren etwa die γραμματεῖς dabei? Oder nach dem Mahle? Wann erging die Antwort Jesu? Auch ist der Begriff der »Jünger« nicht klar. Sind es die vier (fünf) oder die zwölf? Kurz — es fehlt hier an der Deutlichkeit und Bestimmtheit der Erinnerung, die für jene Petrus-Erzählungen so charakteristisch war. Es handelt sich eigentlich nur um ein Logion mit einer notdürftigen Einrahmung unbestimmten Charakters.

Auch das folgende Gespräch (2 18—22) ist zeitlich und räumlich nicht festgelegt. Nicht einmal das ist klar, wer die Frager sind. Auch hier sind die Worte Jesu die Hauptsache, nur ihre Veranlassung wird angegeben. Der heutige Markustext sucht dieser Unbestimmtheit zwar etwas abzuhelfen, indem er 2 18a angibt, es sei gerade eine Fastenzeit gewesen. Aber dieser Zug fehlt den Seitenreferenten und gehört vermutlich zu den nicht seltenen, vorbereitenden, pragmatisierenden Zusätzen des Bearbeiters. Auch dieser Zusatz hat der Scene keine erhebliche Bestimmtheit zugefügt. Die beiden Perikopen sind insofern verwandt, als es sich um Verletzungen der Standessitte und eines frommen Brauches, nicht um Gesetzesübertretungen handelt. In beiden Fällen antwortet Jesus mit Gleichnissen, in denen er sein und der Jünger Verhalten aus Gedanken seiner messianischen Sendung heraus rechtfertigt. Beide Perikopen setzen höchst wahrscheinlich einen stark erweiterten Jüngerkreis voraus. Denn wenn das Nichtfasten der Jünger Jesu mit dem Verhalten von zwei so bedeutenden Gruppen wie die Johannes- und Pharisäer-Jünger verglichen wird, so müssen sie doch schon einen ziemlich erheblichen Kreis gebildet haben. Und die Frage der Schriftgelehrten an die Jünger Jesu versteht sich doch am besten so, dass sie an solche Anhänger Jesu gerichtet war, welche an dem Mahle nicht teilnehmen, also an Glieder des weiteren Kreises. In beiden Geschichten wird Jesus auch von den Gegnern als bekannter Lehrer, der eine Schülerschar um sich sammelt, anerkannt (Euer Meister, Deine Jünger). Schliesslich enthalten beide Erzählungen einen seltenen, aber höchst wertvollen Ausdruck, der auf guter Kenntnis der Zeitverhältnisse beruht: *οἱ γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων* 2 16 und *οἱ μαθηταὶ τῶν Φαρισαίων* 2 18. Im ersten wird klar auseinander gehalten der Stand der Schriftgelehrten und die Partei, zu der sie gehören, im zweiten ist der breitere Anhang der Pharisäer im Lande, die Chaberim im Gegensatz zu dem Am-Haarez gemeint. Wie viel vorzüglicher sind diese Ausdrücke als der vage Begriff »die Pharisäer«, der uns vorwiegend in den schulmässigen Streitgesprächen begegnet. So z. B. in den beiden Sabbatkonflikten (2 23—3 6) am Schluss unsrer Reihe. Sie gehören zu den mehr theologischen Disputationen über Fragen des Gesetzes, deren Stichwort das charakteristische *ἔξεστιν* zu sein

pflegt (2₂₄. ₂₆. 3₄. 10₂. 12₁₄). Von den beiden vorhergehenden Stücken, die doch mehr Redestücke als Erzählungen sind, unterscheiden sie sich durch ihren anekdotischen Charakter. Die Geschichte vom Ährenraufen geht von einer sehr originellen, anschaulichen Veranlassung aus und die Sabbatheilung, die in einer Synagoge spielt, ist durch den Heilungsvorgang, das Auflauern der Gegner und Jesu Frage dramatisch belebt.

Es erweist sich also die Gruppe 2₁—3₆ als eine vom Evangelisten geschaffene Zusammenstellung von Stoffen verschiedenartigen Charakters. Wir unterscheiden vorläufig drei Gruppen: lokalisierte, anschauliche Erzählung in der Art der Petrusgeschichten, Logien mit unbestimmter geschichtlicher Umrahmung, Schulgespräche.

4. Der folgende Abschnitt, der mit 3₇ beginnt, stellt unsrer Untersuchung ganz ausserordentliche, kaum überwindliche Schwierigkeiten entgegen. Zunächst müssen wir fragen, wie weit wir ihn rechnen dürfen. Hat der Evangelist etwa das ganze Stück 3₇—8₂₆ als eine Einheit gedacht? Man könnte daran denken; aber die Johannes-Episode nach der Aussendung der Jünger bildet doch vielleicht einen gewissen Einschnitt. Es ist hier eine Art von Ruhepunkt. Und dann bildet doch auch der Abschnitt mit den beiden Speisungen ein Ganzes, wie man an dem rückblickenden und zusammenfassenden Sauerteiggespräch erkennt. So werden wir zunächst das Stück 3₇—6₂₉ für sich betrachten, oder vielleicht besser 3₇—6₁₃, indem wir die Erzählung vom Tode des Johannes dem folgenden Abschnitt zurechnen. Das bietet den Vorteil, dass dann die Urteile über Jesus am Hofe des Herodes 6₁₄ff. mit den ähnlichen Worten vor dem Petrusbekenntnis korrespondieren, während der vorhergehende Abschnitt von Jüngerwahl und Aussendung »eingerahmt« ist (B. Weiss). Fassen wir zunächst ihn ins Auge. Er hat einen nicht annähernd so einheitlichen Charakter, wie etwa die durch einen Gedanken zusammengehaltene Gruppe der Konflikte. Ein dreifacher Eindruck wird bei dem Leser hervorgerufen:

a) Die Begeisterung und der Andrang der Volksmassen wird immer wieder betont (3₇—₁₀. [₂₀]. 4₁. 5₂₁), selbst die Nazarethaner leugnen nicht seine Weisheit und seine Krafttaten (6₁ff.).

Aber der Leser empfindet auch, dass dieser Glaube nicht der rechte ist. Denn

b) durch das Verbot Jesu an die Dämonen (3 11) wird der volle Durchbruch der Erkenntnis verhindert; die Lästerung der Schriftgelehrten — die unvergebbare Sünde — zeigt, wie tief wenigstens die Führer des Volkes in Blindheit tappen (3 22—30). Darum wundern wir uns nicht, wenn bei der Parabelrede (4 10ff.) das Volk von der vollen Offenbarung ausgesperrt wird, wenn Jesus das Volk stehen lässt (4 36) und ans Ostufer des Seees fährt. Nur notgedrungen kehrt er zurück (5 17. 21). Aber wie verstockt das Volk ist, das sieht man an ihrem Lachen (5 40) im Hause des Jairus; vor allem an der *ἀπιστία* der Nazarethaner (6 6). Wenn Markus sagt: sie ärgerten sich an ihm (6 3), so weist dieser religiöse terminus technicus auf einen Gedanken hin, wie ihn Paulus Röm 9 32f. ausspricht: Jesus ist ihnen zum *σκάνδαλον* geworden. Wenn Jesus selbst sagt: ein Prophet gilt nichts in seiner *πατρίς*, so ist es wohl nicht zu kühn anzunehmen, dass die Vaterstadt hier als Repräsentantin des Vaterlandes steht, die Nazarethaner als Typus der ungläubigen Juden überhaupt, vielleicht auch die Verwandten Jesu (3 31ff.) als Vertreter der *συγγενεῖς κατὰ σάρκα* (vgl. 6 4. Röm 9 3). Dem Leser muss klar werden, wie ergebnislos das Wirken Jesu unter seinem Volke bleiben musste; der Gedanke der Verstockung Israels wird ihm durch anschauliche Erzählungen immer stärker zum Bewusstsein gebracht. Aber ebenso deutlich tritt das Gegenbild hervor:

c) Aus der Volksmasse heraus ruft Jesus die Zwölfe zu sich (3 13ff.). In den Worten *οὓς ἠθελεν αὐτός* (die freilich in den Parallelen keinen Nachklang haben, also wohl erst vom Bearbeiter stammen) ist vielleicht derselbe Gedanke enthalten, wie in Joh 6 70, dass Jesus die Zwölfe zum Heil erwählt hat. Dass sie die *ἐκλογή* aus Israel darstellen (Röm 11 5. 7), wird klar aus 4 10ff. Sie sind die wahren Verwandten Jesu, während er sich von den *συγγενεῖς κατὰ σάρκα* lossagt (3 31ff.). Ihnen ist das Geheimnis des Gottesreiches verliehen, oder wie Matthäus und Lukas sagen: ihnen ist es gegeben die Geheimnisse des Gottesreiches zu erkennen, während jene (Lukas sagt: *οἱ λοιποί* vgl. Röm 11 7) mit bildlicher Verhüllung abgefunden werden. Mit ihnen allein geht er ans Ostufer (4 36), einige von

ihnen nimmt er mit ans Krankenbett (5$_{37}$). Nachdem ihm in Nazareth das göttliche Zeichen geworden ist, dass er keine Wunder tun kann wegen des Unglaubens der Juden (6$_{5f.}$), sendet er sie aus — wir dürfen wohl im Sinne des Evangelisten sagen: statt seiner. Denn die Stellung der Sendung unmittelbar hinter dem Abschnitt, der die Verstockung Israels und Jesu Abwendung von seinem Volke so eindringlich zeichnet, kann doch kaum etwas anderes bedeuten sollen, als dass er das Werk, das er selbst nicht zu Ende führen kann und soll, den Zwölfen überlässt, die in paulinischen Kreisen als die Apostel der Beschneidung angesehen wurden.

Diese drei Gedanken wirken in dem vorliegenden Abschnitt neben einander. Sie sind aber, wie leicht zu erkennen, nicht gegen einander gleichgiltig, sondern hängen innig zusammen. Sie treten jedoch nicht mit der Aufdringlichkeit zu Tage, wie etwa der Grundgedanke der Konfliktsgruppe. Denn die verschiedenen Erzählungen mit den verschiedenen Gedanken mischen sich ziemlich bunt, sodass man deutlich erkennt: der Evangelist hat hier nicht aus freier Hand geschaffen, sondern so, dass er teilweise bereits gebunden war durch seine Vorlagen. Wir analysieren die Komposition des Abschnitts etwas genauer.

So deutlich die Konfliktsgruppe mit 3$_{6}$ ihren Abschluss erfahren hat, so deutlich also 3$_{7}$ mit dem Situationswechsel (bem. das für die Stimmung des Abschnitts charakteristische *ἀνεχώρησεν*) etwas Neues beginnt, so klar ist doch auch, dass die »Lästerung des Geistes« und die »Beelzebulrede« eigentlich im Charakter noch zu der Konfliktsgruppe gehört. Es treten auf die *γραμματεῖς* (vgl. 2$_{6}$), sie erheben einen Vorwurf wie am Lager des Paralytischen, es handelt sich wie dort um die richtige oder verkehrte Deutung der messianischen *ἐξουσία* Jesu. Warum hat der Evangelist bei seinem unverkennbaren Streben nach sachlicher Anordnung die Geschichte nicht den Konflikten unmittelbar ein- oder angereiht? Ich vermute, dass er hier durch die Akoluthie in dem ihm vorliegenden Stoff bereits in irgend einer Weise gebunden war. Wie mag er zu seiner Gruppierung gekommen sein?

Zunächst zeigt sich ein innerer Zusammenhang zwischen den beiden Stücken: Volksandrang und Lästerung des Geistes, der nur verdeckt wird durch die dazwischen stehende Wahl

der Zwölfe. Die Verleumdung der Schriftgelehrten 3_{22} schwebt in dem jetzigen Zusammenhange ebenso in der Luft wie die Besorgnis der Verwandten. Oder vielmehr: Beides greift über die Wahl der Zwölf hinüber zurück auf die erregte Scene des Volksandranges 3_{10-12}. Wenn die Kranken und die unreinen Geister sich auf Jesum stürzen und er sie mit kräftigem Worte heilt, so konnte dies heftige Ringen wohl den Eindruck machen, dass man es mit einem übernatürlich Erregten zu tun habe. Auf die Massenheilungen bezieht sich die Verleumdung der Schriftgelehrten zurück. Wir vermuten, dass in der von Markus benutzten Überlieferung die beiden Stücke: Volksandrang und Lästerung des Geistes eine Gruppe gebildet haben. Hierfür spricht noch Folgendes: In der ersten Perikope ist deutlich gesagt, dass sie in Galiläa spielt; denn von den nachfolgenden Massen heisst es zunächst 3_7 (= Mt 4_{25}), dass sie *ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας* kamen, dann erst werden Judäa und Jerusalem genannt. Die zweite Perikope aber wird eingeführt durch die Worte: *οἱ γραμματεῖς οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβάντες* . ., in denen wieder die Galiläische Situation mit Bewusstsein festgehalten wird. Im Übrigen ist freilich der Streit mit den Schriftgelehrten nicht näher lokalisiert und der Zusammenhang mit dem Volksandrang ist mehr sachlich als zeitlich. Denn die Schilderung 3_{10-12} gibt offenbar nicht einen bestimmten Moment wieder, sondern Scenen, die sich wiederholten. Ausserdem ist, wie das *ἠκολούθησαν* zeigt, nicht an einen begrenzten Zeitpunkt gedacht, sondern an eine längere Periode, während deren Jesus sich in Bewegung befindet. Die Lästerung der Schriftgelehrten bezog sich also nur im allgemeinen auf diese Scenen, oder die Schilderung des Volksandranges bildete nur die allgemeine Einleitung zu der Lästerung der Schriftgelehrten. Darum hat auch Markus die Doppelscene unmittelbar auf die Konfliktreihe folgen lassen. Ihm kam es weniger auf die Einleitung als auf die Beelzebulgeschichte an. Diese fügt zu den Konflikten insofern etwas Neues hinzu, als sie zeigt, wie die Leiter des Volkes sich einer unvergebbaren Sünde schuldig machen und das ist dann wieder eine sehr wirkungsvolle Einleitung zu dem Verstockungsgedanken, den die Parabelrede bringt. Andrerseits konnte er auch die Perikope vom Volksandrang mit dem *ἀνεχώρησεν* gut am Anfange dieses Abschnittes

brauchen, der die notwendige Loslösung Jesu vom Volke veranschaulicht. So erklärt sich die Aufnahme der Doppelscene an dieser Stelle ganz gut. Für die folgenden Scenen aber brauchte der Evangelist auch die Jüngerwahl. Mit den Zwölfen musste der Leser bekannt gemacht werden vor der Geschichte von den wahren Verwandten. Da nun Markus die Zwölf als die Erwählten aus Israel betrachtet, so bot sich ihm hier, wo eine grössere Volksansammlung vorliegt, eine gute Gelegenheit, diese Auswahl in einem lehrhaften Bilde darzustellen. Denn um ein rein schematisches Bild handelt es sich. Der ganze Vorgang des Herbeirufens und Hingehens ist recht unvorstellbar. In Wirklichkeit lässt sich ein solcher Akt der Wahl kaum denken. Eine konkrete Erinnerung anzunehmen, nötigt Nichts. Das ganze ist die Ausgestaltung einer dogmatischen Idee. Nur scheinbar ist die Scene durch ein lebhaftes lokales Detail ausgezeichnet. Denn »der Berg«, auf dem sie spielen soll, ist doch nur eine ganz unbestimmte schematische Vorstellung. Dass die Berghöhe am See Gennezareth gemeint sei, wird uns nur durch die Worte *πρὸς τὴν θάλασσαν* 3 7 suggeriert. Aber dieser Zug ist wie eine Reihe anderer Situationsangaben in diesem Abschnitt recht bedenklich — inwiefern ist das belebte Seegestade ein Rückzugsort? — und scheint die Hand des Bearbeiters zu verraten, der hier durch einen beständigen Ortswechsel eine merkwürdige Unruhe in die Erzählung gebracht hat. Nachdem Jesus sich seltsamerweise ans Meer zurückgezogen hat 3 7 und nachdem 3 9 noch einmal die Seescenerie stark betont ist (*καὶ εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ, ἵνα πλοιάριον προσκαρτερῇ αὐτῷ*), spielt 3 13. 19 auf dem Berge, 3 20 geht Jesus in ein Haus, 3 31—35 ist die Scene im Hause gedacht, wo aber sind die *γραμματεῖς* 3 22? Auch im Hause? Und 4 1 sind wir wieder am See und das vorbereitete *πλοῖον* wird nun endlich benutzt. Wer 3 7 und 3 9 schrieb, blickte voraus auf 4 1 und bereitete hier schon die spätere Scene vor. Da nun die Worte *πρὸς τὴν θάλασσαν* 3 7, da die kleine Scene 3 9 und in 4 1 das *πάλιν* bei Matthäus und Lukas fehlt, so vermuten wir in diesen Zügen Zutaten des über seine Vorlage reflektierenden Bearbeiters. Wie er die spätere Seescenerie vorbereitete, so hat er auch für den im Hause spielenden Vorgang mit den wahren Verwandten 3 31—35 den rechten Hintergrund zu schaffen sich bemüht, indem er

$3_{19^b.\ 20}$ Jesum in das Haus führt. Dieser Zug macht sich aber hier sehr ungeschickt, da der Streit mit den γραμματεῖς doch kaum im Hause, sondern vor allem Volk spielend zu denken sein wird. Solche pragmatisierenden Züge sind auch sonst für den Bearbeiter charakteristisch. Wer auf diese unsre Annahme nicht eingehen kann, müsste eine andere Erklärung der seltsamen Darstellung geben. Man könnte sagen — und an sich wäre mir das nicht unsympathisch: In der alten Überlieferung hing die am Seegestade spielende Scene »Volksandrang, Bootsbereitschaft« mit der Parabelscene 4_{1}ff. zusammen, ebenso wie die Scenen »Rückzug ins Haus, besorgte Verwandte, wahre Verwandte« $3_{19^b.\ 20.\ 31—35}$ untereinander, und Markus hätte die Gruppen in einander geschachtelt. Ich bleibe einstweilen bei meiner Annahme, dass alle diese Markus-Spezialitäten Zutaten des Bearbeiters sind. Im alten Markustext spielte der Volksandrang nicht am See, die Jüngerwahl auf dem Berge, der Streit mit den Schriftgelehrten im Freien, die Scene mit den wahren Verwandten in einem Hause, und erst 4_{1} kommen wir an den See, wo wir bis 5_{21} bleiben.

Wenn wir $3_{19^b.\ 20}$ ausscheiden, so verschwindet damit die Einheit des Orts, durch welche die beiden Scenen »Streit mit den Schriftgelehrten« und »Wahre Verwandte« zusammengeklammert sind. Freilich bleibt auch so noch eine Einheit beider Scenen bestehen, indem die Besorgnis der Verwandten Jesu (3_{21}), welche kommen, um ihn festzunehmen, über den Streit mit den Schriftgelehrten ($3_{22—30}$) hinweg, die Perikope »wahre Verwandte« ($3_{31—35}$) vorbereitet. Aber es fragt sich, ob diese ebenfalls bewusst pragmatisierende Scene dem ursprünglichen Markustext angehört. Dass sie bei Matthäus und Lukas fehlt, ist in diesem Falle kein Beweis, Denn Lukas gibt die Beelzebulrede in einem ganz andern Zusammenhang, ohne Rücksicht auf Markus zu nehmen, und Matthäus steht hier mindestens ebenso sehr unter dem Einfluss der Redenquelle als unter dem des Markus. Immerhin ist es vielleicht nicht ohne Gewicht, dass er diesen kleinen, für die aufgeregte Art des Markus-Bearbeiters charakteristischen Zug nicht hat. Indem der Schreiber von V. 21, sei es nun Markus oder der Bearbeiter, die beiden Scenen »Lästerung des Geistes« und »wahre Verwandte« durch diesen vorbereitenden Zug verkoppelte, hat er zugleich der Beelzebul-

geschichte einen bestimmten Charakter aufgeprägt. Nämlich die Veranlassung der Rede Jesu wird nun in doppelter Weise angegeben:

καὶ ἀκούσαντες οἱ παρ᾽ αὐτοῦ ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν· ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη·

καὶ οἱ γραμματεῖς οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβάντες ἔλεγον ὅτι Βεελζεβοὺλ ἔχει

καὶ ὅτι ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια.

Indem die Besorgnis der Verwandten und die Verleumdung der Schriftgelehrten so nah zusammengerückt werden, tritt ganz scharf und deutlich hervor, dass man Jesus für besessen hält; er erscheint ihnen krank, gefährdet, in der Gewalt des Teufels. Diese Anschauung tritt am Schluss der Rede noch einmal auf in den Worten *ὅτι ἔλεγον· πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει* (V. 30). Hier fehlt bei *ἔλεγον* das Subjekt; man kann und soll vielleicht nicht blos an die *γραμματεῖς*, sondern auch an die Verwandten denken. Diese Vorstellung von der Besessenheit Jesu ist nun doch trotz Jülichers Einwand (II, 217) um eine nicht unerhebliche Nuance verschieden von der andern, die in der Redenquelle (Mt 12$_{24}$ = Lk 11$_{15}$), aber auch in dem zweiten Gliede der Verleumdung bei Markus (3$_{22^b}$) ausgedrückt ist *ὅτι ἐν (τῷ Βεελζεβούλ) τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια.* Denn hier tritt der Gedanke an eine krankhafte, beklagenswerte Besessenheit zurück; Niemand will seine ungewöhnliche Kraft leugnen — hat er doch soeben erst einen Dämonischen geheilt —; aber man will sagen: es ist die Kraft Beelzebuls, durch die er wirkt. Besonders deutlich tritt der Gegensatz hervor in den Versen Lk 11$_{19}$f. (Mt 11$_{27}$f.): *ἐν Βεελζεβούλ — ἐν δακτύλῳ (πνεύματι) θεοῦ.* In beiden hier als möglich angenommenen Fällen handelt es sich um eine übermenschliche Krafterhöhung Jesu, um ein Hineinwirken der übernatürlichen Gewalt. Wie nahe bei einander die Vorstellungen des von einem Dämonen Besessenen und des in dämonischer Kraft handelnden Zauberers liegen, ist mir wohl bekannt (vgl. meinen Artikel »Dämonische« RE^3 IV, 414, 4ff.), und unser heutiger Markustext 3$_{22}$ zeigt ja, wie leicht beide sich verschwistern. Aber man erkenne doch an, dass die Formation beider Gedanken eine etwas verschiedene ist. Ich habe nun bei früherer Gelegenheit (Theol. Studien u. Kritiken 1889) die Auffassung

vertreten, dass die Rede Jesu in der Redenquelle, wie sie Lukas am treuesten bewahrt hat, genau zu der Form der Verleumdung in dieser Quelle (Teufelsinspiration) passte, während die Markusrede ursprünglich mehr auf die hier vorliegende Verleumdung (Besessenheit) sich bezog. Besonders deutlich wird dies beim Gleichnis vom Starken. Bei Markus war der Vorwurf zurückzuweisen, Jesus sei ein elendes, krankes Organ in der Hand des Teufels. Darauf sagt er: Niemand kann in das Haus des Starken eindringen, wenn er nicht zuvor den Starken gebunden hat. Da ich nun die Gewalt über die Dämonen habe, so kann ich nicht ein Knecht, sondern muss vielmehr der Überwinder des Satans sein (Mk 3_{27} = Mt 12_{29}). In der Redenquelle war der Vorwurf zurückzuweisen, die Erfolge Jesu seien in Wahrheit Wirkungen Beelzebuls. Darauf sagt er: Das Haus des Starken ist nur so lange im Frieden, als er nicht von einem Stärkeren überwunden ist. Dann wird es geplündert. Da nun das Reich des Satans durch mich eine Minderung erfährt, so kann der Satan nicht mehr Herr darin, er muss durch mich überwunden sein (Lk 11_{22}).

Die verschiedene Nuance der Reden bei Markus und in der Redenquelle ist nun heute verdeckt, indem 3_{22^b} die anders formulierte Anklage, und 3_{23-26} die »Gleichnisse« zwischen 3_{22^a} und $_{27}$ stehen. Ich habe in dem oben zitierten Aufsatz die Hypothese gewagt, dass V. 22^b—26 vom Bearbeiter eingesetzt seien, der die Rede nach Matthäus aufgefüllt hätte. Ich will in dem gegenwärtigen Zusammenhange auf diese meine Spezialhypothese nicht pochen. Mir kommt es hier nur darauf an, dass man die verschiedene Grundanlage der Markusperikope von der der Redenquelle erkenne, und dass man anerkenne, dass V. 22^b—26 viel mehr zu dem Zusammenhange der Redenquelle passen als zu dem des Markus.

Es handelt sich nämlich jetzt für uns um die Quellenfrage. Woher hat Markus diese Scene genommen? Jülicher nennt den Markusabschnitt ein »Excerpt« aus der Redenquelle (II, 229) und tritt damit der Hypothese von B. Weiss bei. Ich wäre durchaus nicht abgeneigt, hier zuzustimmen. Aber es gibt noch eine andre Möglichkeit. Was mir als alter Markustext erscheint, nämlich:

καὶ οἱ γραμματεῖς οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβάντες ἔλεγον
ὅτι Βεελζεβοὺλ ἔχει·
(καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς)·
οὐ δύναται οὐδεὶς εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ εἰσελθὼν
τὰ σκεύη αὐτοῦ διαρπάσαι,
ἐὰν μὴ πρῶτον τὸν ἰσχυρὸν δήσῃ,
καὶ τότε τὴν οἰκίαν αὐτοῦ διαρπάσει —

kann sehr wohl auch ein Stück Petrusüberlieferung sein, das mit der vorhergehenden Scene »Volksandrang« eng zusammenhing und als eine Galiläische Überlieferung charakterisiert war. Hiermit ist dann, sei es von Markus, sei es vom Bearbeiter, ein Stück Redenquelle (V. 22b—26) verschmolzen worden. Im alten Markus stand aber auch schon die Bedrohung der Lästerung des Geistes (V. 28f.), denn Matthäus hat sie daher entlehnt. Aber dieser Spruch hat seine Heimat in der Redenquelle, wie Lk 12 10 zeigt. Markus hat also jedenfalls hier auch aus der Redenquelle geschöpft. Der einleitende (3 21) und schliessende Vers (3 22) würde dann jedenfalls ein Zusatz des Bearbeiters sein.

Unsere komplizierte Erörterung hat wenig Bestimmtes ergeben. Es kommt auch ganz ungemein wenig darauf an, welche spezielle Hypothese hier durchdringen wird. Wichtig aber ist, dass man an diesem Stück studieren kann, wie wenig ausgeglichen in der Form und wie wenig einheitlich unser Markustext ist. Das ist ein Zeichen, dass er nicht aus erster Hand, nicht aus dem Vollen, nicht wie ein freischaffender Dichter arbeitet, sondern wie ein Schriftgelehrter, der aus dem Schatz der Überlieferung Verschiedenes, Altes und Neues, hervorbringt und mosaikartig zusammensetzt.

Die Erzählung von den wahren Verwandten hat keinen inneren, erinnerungsmässigen Zusammenhang mit der Beelzebulperikope. Die durch 3 19b. 20. 21 gegebene Verklammerung, ob sie nun von Markus oder vom Bearbeiter herrühre, ist rein äusserlich und künstlich an den Stoff heran gebracht. Unsere Perikope selber ist durch eine sehr eigentümliche Situation ausgezeichnet. Es handelt sich um ein Logion mit keineswegs konventioneller Umrahmung: Jesus umgeben von einem ὄχλος, der offenbar aus mehr oder weniger treuen Anhängern bestehend gedacht ist. Matthäus setzt dafür μαθηταί ein. Natürlich meint auch Markus die Jünger. Es ist aber wichtig, dass in

seiner Vorlage die schematische Zwölfzahl fehlte und wie bei der »Fastenfrage« vielmehr die Vorstellung einer unabgegrenzten Schaar von Verehrern vorherrschte. Die Verwandten Jesu stehen ausserhalb (ἔξω); damit braucht nicht gerade gemeint zu sein, dass Jesus in einem Hause war; es ist aber dies die natürliche Auffassung. Die Situation ist ähnlich wie die in der Geschichte vom Paralytischen; vielleicht dürfen wir unsre Perikope zu den Petrusgeschichten zählen. Die Erwähnung der Brüder (nicht des Vaters) neben der Mutter erinnert an die Nazareth-Perikope (6 1—5). Die lebhafte rhetorische Frage Jesu, das hochgespannte Berufsbewusstsein, das Wort vom Tun des Willens Gottes — das alles macht einen höchst authentischen und lebendigen Eindruck.

Welche Bedeutung Markus der Erzählung für seinen Zusammenhang abgewonnen hat, ist klar (s. oben S. 162). Hier sei nur noch hervorgehoben, dass in ihr derselbe Gegensatz zwischen dem Anhängerkreise und den nicht dazu Gehörigen vorliegt, wie in der Parabelrede. Auf sie bereitet auch das Wort vom Tun des Willens Gottes schon vor.

Die Parabelrede selber (4 1—34) ist in mannigfacher Hinsicht für unseren Evangelisten charakteristisch. Er hat sie nicht zu dem Zwecke komponiert, um dem Leser ein möglichst anschauliches Bild von diesem Zweige der Lehrweise Jesu zu geben. Man sehe, wie anders Matthäus (Kap. 13) in seiner reichhaltigen Parabelsammlung verfährt. Nicht auf die Mitteilung möglichst vieler oder verschiedener Parabeln kommt es dem Markus an, sondern nur auf die für ihn so bedeutsame Tatsache, dass Jesus überhaupt in Parabeln redet. Die Parabel ist für ihn eine verhüllende, geheimnisvolle Redeform. Indem Jesus sich ihrer bedient, schliesst er das Volk, dem er keine Auflösung des Rätsels gibt, von dem Verständnis aus, während er den Jüngern die Erklärung der Parabeln und damit eine Enthüllung gibt. Das ist der klare Sinn des ganzen Abschnittes, der zusammenfassend noch einmal am Schlusse ausgesprochen wird:

καὶ τοιαύταις παραβολαῖς πολλαῖς ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον
καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν·
χωρὶς δὲ παραβολῆς οὐκ ἐλάλει αὐτοῖς,
κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς ἰδίοις μαθηταῖς ἐπέλυεν πάντα.

Aus dem τοιαύταις ergibt sich, dass der Evangelist sich bewusst ist, nur eine charakteristische Auswahl zu geben, und dass er mehr derartige Parabeln kennt. Das Bild, das er entwirft, hat also typischen Charakter. So wie es an jenem Tage zuging, soll man sich die Wirksamkeit Jesu unter Israel überhaupt vorstellen; gewiss — er hat zum Volke geredet, aber so, dass sie zwar etwas hörten, aber doch nicht zum rechten Hören und Verständnis kamen; sie sollten nicht zum Glauben und Erkennen kommen. Die prinzipiellen Worte über die Bedeutung des Parabellehrens, in denen dieser Gedanke ausgedrückt wird (4 10—12), stehen im Dienste der Verstockungsidee unseres Evangelisten. Dass sie etwa mit dem Säemannsgleichnis von Haus aus verknüpft gewesen wären, wird man nach Jülichers überzeugenden Ausführungen nicht behaupten dürfen. Sie sind vom Evangelisten an diesen Platz gestellt worden und zwar mit vollem Bewusstsein. Schon früher hat er ja eine ganze Anzahl von Gleichnissen mitgeteilt, ohne das Bedürfnis zu empfinden, Jesum über diese Redeform sich prinzipiell aussprechen zu lassen (2 17. 19f. 21f. [3 23—26]). Dass er sie gerade hier bringt, hängt mit dem Grundgedanken dieses Abschnitts zusammen (s. o. S. 161 f.). Und eben das Säemannsgleichnis mag diese Komposition hervorgerufen haben. Es passte zur Stimmung des Ganzen. Denn der Säemann ist ihm natürlich Jesus. Er hat den Samen »des Wortes« gesät[1]). Aber ihm ist es wie dem Säemann im Gleichnis ergangen. Auch er hat zum grossen Teil erfolglos gearbeitet. Seine Predigt ist vom Volke Israel gehört worden, aber eben auch nur gehört. Frucht hat sie nicht gebracht. Nur die, bei denen der Same auf gutes Land fiel, brachten Frucht, das sind die, welche den Willen Gottes tun (3 35). So ist das Säemannsgleichnis, das natürlich vom Volke nicht verstanden wird, ein Abbild seiner Wirksamkeit unter Israel. In dieser Auffassung passt es zu der pessimistischen Gesamtstimmung des ganzen

1) ὁ λόγος, von Lukas als ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, von Matthäus als ὁ λόγος τῆς βασιλείας näher bestimmt, ist ein Terminus der apostolischen Lehrsprache (Phl 1 14. Kol 4 3. I Th 1 6. Act 4 4. 6 4. 5. 8 4. 11 19. 14 25. 16 6. 17 11), der bei Markus noch 2 2. 16 20 (an beiden Stellen wohl vom Bearbeiter) vorkommt: Jesus predigt dasselbe Evangelium wie die Apostel. Ebenso sind ἀκούειν, λαμβάνειν, διωγμός, σκανδαλίζονται, ἄκαρπος, παραδέχονται, καρποφορεῖν solche Termini.

Abschnittes. Besonders stimmungsvoll wirkt hier, dass der Satan das Wort wegnimmt und dass die Sorgen der Welt und der Betrug des Reichtums es ersticken.

Zwischen das Gleichnis (4 1—9) und seine Erklärung (4 14—20) hat nun der Evangelist jene prinzipiellen Worte gestellt (4 10—13). Denn sie mussten natürlich vor der Auslegung stehen — wenigstens nach der Anlage und Absicht des ursprünglichen Markustextes. Ich muss nämlich hier noch einmal auf die Frage nach dem Verhältnis der Parallelen zurückkommen, die ich in den Theol. Studien u. Kritiken 1891, S. 310ff. ausführlich behandelt habe. Ich ergreife die Gelegenheit, mich im Einzelnen zu berichtigen und die erneuten Ausführungen Jülichers (I ², 118—148) zu nutzen. Es handelt sich vor allem um die Frage, ob Markus in V. 11

ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ,
ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς (τὰ) πάντα[1] *γίνεται*

den alten Text bietet, den Matthäus und Lukas lasen, und aus dem sich ihre Texte erklären:

Matthäus 13 11 *ὅτι ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια* (it [g] syr [cur. sin.]: *τὸ μυστήριον*) *τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν,*
ἐκείνοις δὲ οὐ δέδοται,

Lukas 8 10 *ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ*
τοῖς δὲ λοιποῖς ἐν παραβολαῖς.

Die Übereinstimmung beider Texte gegen Markus, namentlich in dem *δέδοται γνῶναι*, sowie in dem doch wohl auch bei Matthäus festzuhaltenden Plural *μυστήρια* wird auch von Jülicher nicht als eine zufällige betrachtet. Er nimmt an, dass Beide hinter Markus zurückgehen auf einen älteren Logientext. In der Sache kommt diese Auffassung auf dasselbe heraus wie die meine; nur dass ich annehme, Matthäus und Lukas haben hier den alten Markustext erhalten, der vom Bearbeiter verändert ist. An der literarischen Hypothese liegt hier garnichts; wohl

1) *πάντα* ℵD K *Π* 28. 124. } > b c ff² g¹. i
τὰ πάντα B CL*Δ* A unc }

Die LA der Itala-Kodices hat Viel für sich; als Konformation nach Matth. Lk. kann sie nicht gelten. (*τὰ*) *πάντα* macht den Eindruck einer nachflickenden Ergänzung.

aber ist die Frage nach der Bedeutung der verschiedenen Texte nicht unwichtig.

Der heutige Markustext muss betrachtet werden im Zusammenhang mit der befremdeten Frage Jesu V. 13:

οὐκ οἴδατε τὴν παραβολὴν ταύτην,
καὶ πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γνώσεσθε;

Dieser Tadel, der bei Matthäus und Lukas fehlt, setzt voraus, dass die Jünger von Rechtswegen die Parabel verstehen müssten. Diese Voraussetzung widerspricht aber dem Grundbegriff der Parabel, der hier vorherrscht, wonach sie eine Rätselrede ist, die unter allen Umständen einer Auflösung bedarf. Daraus folgt, dass das *ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τ. β. τ. θ.* sich nicht darauf beziehen kann, dass den Jüngern die Deutung der Gleichnisse mitgeteilt werden soll, sondern auf eine andere Erkenntnis, aus der von Rechtswegen das Verständnis der Parabeln sich ohne weiteres ergeben müsste. Sie befinden sich im Besitze des Geheimnisses des Reiches Gottes — das ist der Inbegriff der christlichen Erkenntnis vgl. Kol 1 25 ff. I Kor 2 7 ff. Röm 16 25 —, denen, die draussen sind aber wird alles nur in der verhüllenden Parabelform zu teil, sie werden zur Erkenntnis des Glaubens nicht zugelassen. Weil also die Jünger ohnehin das Geheimnis bereits haben, sollten sie auch die Parabeln ohne weiteres verstehen, denn der Gläubige sollte doch die *γνῶσις* besitzen, die dem Ungläubigen natürlich fehlt. Für unsern Markustext sind die Jünger die Repräsentanten der Christen — daher auch der erweiterte Kreis *οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα* —; ihnen stehen gegenüber *οἱ ἔξω*, die Ungläubigen überhaupt (I Kor 5 12 f. I Th 4 12. Kol 4 5), die Nichtchristen. Der Verfasser unsres Markustextes wollte ein didaktisches Bild für die Christenheit seiner Zeit geben. Er fragte: warum hat sich doch der Herr der so dunklen und schwerverständlichen Parabelform bedient? Die Antwort lautet: Er wollte die Ungläubigen von damals wie von heut fernhalten von dem Geheimnis des Reiches Gottes, darum hat er sie durch die verhüllende Redeform von dem Heiligtum ausgeschlossen, zu dem die Gläubigen Zutritt haben. Für sie sind kraft ihrer Glaubenserkenntnis die Parabeln kein Rätsel oder sollten es wenigstens nicht sein; wenn sie sie dennoch nicht verstehen, so ist das beklagenswert. Schon der Herr freilich

musste den törichten und verständnislosen Jüngern nachhelfen im Verständnis.

Dieser Gedankengang entspricht nun zwar unserm heutigen Markustext, nicht aber der Gesamtanlage der Komposition. Wenn zwischen Gleichnis und Deutung die Jüngerfrage und Jesu Antwort eingeschoben wird, so ist die Deutung der Parabel offenbar als das natürliche Ergebnis dieses Gesprächs gedacht. Welchen Sinn also auch die Frage der Jünger »nach den Parabeln« haben mag, die Antwort Jesu muss dazu dienen, die Mitteilung der Auslegung vorzubereiten, und so kann sie ursprünglich nur dazu bestimmt gewesen sein, den Jüngern diese Auslegung zu versprechen. Dazu passt nun bei weitem besser der Matthäus-Lukas-Text, wonach ihnen verliehen ist, in die Erkenntnis der (in den zahlreichen Parabeln steckenden) Geheimnisse des Gottesreiches eingeführt zu werden, nämlich durch die Deutung, die ihnen κατ' ἰδίαν im Gegensatz zum Volke zu teil wird.

Noch schwieriger ist die Beurteilung der an die Deutung des Gleichnisses angehängten Sprüche (4 21—25), die uns bei Matthäus (5 15. 10 26. 7 2. 25 29) und Lukas (11 33. 12 2. 6 38. 19 26) auch in anderen und zwar in Logienzusammenhängen begegnen. Sie sind hier von Markus frei eingefügt. Um so mehr gilt es zu erkennen, was er gerade hier damit habe sagen wollen. Auch hier erhebt sich die Frage nach der Ursprünglichkeit des heutigen Markustextes. Während Matthäus die Mehrzahl der Sprüche, die er anderweit untergebracht hat, hier überhaupt weglässt — nur V. 25 hat er vorweggenommen —, folgt Lukas dem Markus in der Anordnung, nur lässt er V. 23. 24^{b} aus. Aber er weicht im Einzeltext so charakteristisch ab, dass ich früher die Vermutung gewagt habe, er habe hier den alten Markustext im wesentlichen richtig erhalten. Nach ihm sollen die Sprüche vom Licht, vom Offenbarwerden des Verborgenen und vom »Haben« die Pflicht des rechten Hörens (βλέπετε πῶς ἀκούετε) einschärfen, nämlich des Hörens und Tuns (8 21). Das gehörte, in die Herzen gesäete Wort soll Taten hervortreiben und so aus der Verborgenheit hervortreten. Ich bin heute zweifelhaft geworden, ob dies der Sinn des alten Markustextes war, ob Lukas hier überhaupt als Erhalter des ursprünglichen Textes betrachtet werden darf. Es erscheint mir sehr wohl

möglich, das er die dunklen Sprüche praktisch angewandt hat im Sinne der Deutung des Säemannsgleichnisses. In diesem Sinne hat er dann ja auch die Geschichte von den nahen Verwandten Jesu erst hier angereiht und zwar mit der charakteristischen Abwandlung: *οἱ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἀκούοντες καὶ ποιοῦντες*. Jedenfalls hat der Markustext die Sprüche in einer ganz eigenartigen und künstlichen Zuspitzung, die auf eine bestimmte Absicht des Verfassers schliessen lassen, ob sie nun vom Bearbeiter oder vom Evangelisten selber herrühre. Schon das Gleichnis von der Lampe bietet Markus allein in einer höchst eigentümlichen Form. Während in allen anderen Redaktionen (Mt 5 15. Lk 11 33. 8 16) auf der Tätigkeit des Anzündens der Blick ruht, beginnt hier das Gleichnis: »Es kommt doch nicht die Lampe« . . . Sie kommt? Woher? Wohin? Die Exegeten ergänzen: ins Zimmer — als ob ein galiläisches Haus einen besonderen Aufbewahrungsraum für Lampen oder mehrere Zimmer hätte. Nein — das wollte der Evangelist nicht sagen. Das *ἔρχεται*, der bekannte dogmatische Ausdruck, der 10 45 und so oft bei Johannes vorkommt, zeigt, dass er bei dem »Kommen« der Lampe an die Erscheinung Christi auf der Erde gedacht hat. Wenn doch »das Geheimnis« des Reiches Gottes (oder der Inhalt des Evangeliums) den Draussenstehenden (oder den Juden) verborgen bleiben soll — ist das wirklich die letzte Absicht Gottes? Unmöglich. Das Licht ist doch dazu da, um auf den Leuchter gestellt zu werden. Das Geheimnis oder »das Wort« kommt doch dazu, um enthüllt, um verstanden zu werden. »Denn es ist nichts verborgen — es sei denn, dass es offenbar werden solle, und es ist nur verhüllt worden, um an die Öffentlichkeit zu kommen«. Der Ausdruck ist hier fast unerträglich künstlich. Der Verfasser sagt nicht: Alles Verborgene muss einmal offenbar werden, sondern: wenn etwas verborgen ist oder verhüllt wurde (*ἐγένετο*), so kann es nur zu dem Zweck oder mit der bestimmten Endabsicht geschehen sein, dass es einmal enthüllt werde. Diese Worte können sich nur auf die Verhüllung des »Geheimnisses«, auf die Verschleierung des Wortes beziehen. Wenn zur Zeit Jesu das Evangelium dem Volke vorenthalten wurde, so kann das nicht das letzte Wort gewesen sein. Die Verstockung ist von vorn herein als eine vorübergehende beabsichtigt. Es kommt eine

Zeit — so lässt der Evangelist Jesum weissagen — da wird das Verborgene sich enthüllen. Allzu einseitig bezieht Wrede das auf das Messiasgeheimnis. Es handelt sich um den ganzen λόγος, das ganze Evangelium, das dem Volke einstweilen verhüllt bleibt. Wenn Wrede dann weiter sagt: die Enthüllung solle nach der Auferstehung erfolgen, so ist auch dies zu eng. Gewiss: nach der Auferstehung, aber nicht durch die Auferstehung — denn dem Volke erscheint ja der Auferstandene nicht — und auch nicht bald nach der Auferstehung. Denn als der Evangelist schrieb, war die Verstockung noch nicht von Israel genommen. Dieser ganze Abschnitt ist ja nicht blos historisch gemeint; er ist auch für die Gegenwart bestimmt und hier spricht er eine Hoffnung der Gemeinde aus durch den Mund Jesu — eine Hoffnung wie sie Paulus Röm 11 25 ff. auf Grund besonderer Offenbarung hegt. Der Evangelist hat den Spruch vom Verborgenen hier also in einem ganz ähnlichen Sinne eingefügt, wie der, den er in der Redenquelle hatte (Mt 10 26 f. = Lk 12 2 f.):

οὐδὲν γάρ ἐστιν κεκαλυμμένον, ὃ οὐκ ἀποκαλυφθήσεται
καὶ κρυπτόν, ὃ οὐ γνωσθήσεται·
ὃ λέγω ὑμῖν ἐν τῇ σκοτίᾳ, εἴπατε ἐν τῷ φωτί,
καὶ ὃ εἰς τὸ οὖς ἀκούετε, κηρύξατε ἐπὶ τῶν δωμάτων.

Im Zusammenhang des Markus hat er also die Aufgabe, neben dem pessimistischen Gedanken 4 10 ff. auch einer hoffnungsfreudigeren Stimmung Ausdruck zu geben [1]). Wenn die Jünger das Werk Jesu an Israel fortsetzen sollen, so kann die Verstockung ja nicht unwiderruflich sein. Demselben Zweck einer Ermunterung der Jünger zu freudiger Arbeit dienen nun auch die beiden Gleichnisse von der Saat und dem Senfkorn (4 26—33). Sie bilden einen neuen Gedankenkreis, der durch eine besondere kleine Einleitung V. 24 καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· βλέπετε τί ἀκούετε eröffnet wird. Die folgenden zwei Sprüche V. 24 b. 25 sind mir in ihrer Bedeutung rätselhaft geblieben. Allenfalls lassen sie sich hier so verstehen, dass in ihnen die Jünger zu besonderen

1) Dass der Verfasser sich bewusst ist, hier an das Verständnis und die Aufmerksamkeit seiner Leser grosse Ansprüche zu stellen, lehrt die Wiederholung des die Aufmerksamkeit weckenden Wortes: εἴ τις ἔχει ὦτα ἀκούειν, ἀκουέτω (V. 23).

Leistungen mit der Aussicht auf den himmlischen Lohn ermuntert werden. Die zwei Gleichnisse selber sind ausnahmsweise nicht an das Volk, sondern nach dem Zusammenhang an die Jünger gerichtet (obwohl V. 34 dem zu widersprechen scheint) und können kaum anders verstanden werden als bezüglich auf die Mission. Das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat knüpft im Bilde an das vom Säemann an und zeigt, dass der Verkündiger des Wortes auf den Erfolg keinen Einfluss hat. Er säet und wartet dann, bis die Erde ihr Werk tut und die Ernte kommt. So hat auch Jesus den Samen ausgestreut, so sollen ihn die Jünger ausstreuen — nur Geduld, er wird schon aufgehen, die Ernte kommt! Die Parabel vom Senfkorn gehört demselben Bilderkreis an, der nun einmal für die Verkündigung des Wortes durch das Säemannsgleichnis konventionell geworden ist. Auch hier ein Samenkorn, welches aufgeht, wächst und zur Reife kommt. Auch hier eine hoffnungsreiche Stimmung: aus dem kleinen Korn wird ein grosses Gewächs, unter dessen Schatten die Vögel nisten. Auch dies Gleichnis ein Kontrast zu der pessimistischen Stimmung des Abschnitts: Jesus selbst hat es bitter erfahren müssen, dass er unter Israel keinen Erfolg haben konnte und sollte, aber seinen Jüngern hat schon er grössere Erfolge verheissen [1]).

Aus der Fülle der Gleichnisse Jesu haben wir hier also nur eine kleine Auswahl nach einem ganz bestimmten, durch den Charakter dieses Abschnitts gegebenen Gesichtspunkt und aus einem einheitlichen Bilderkreis. Dass die drei Gleichnisse in Kapitel 4 von Markus in dieser Zusammenstellung bereits vorgefunden seien, ist sehr unwahrscheinlich. Das Senfkorngleichnis war nach Ausweis von Lk 13 18ff. in der Redensammlung mit dem vom Sauerteig zu einem für sich allein stehenden Paare verbunden. Das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat könnte ja schon in der alten Überlieferung mit dem vom Säemann ein Paar gebildet haben. Aber die Form ist ganz anders; die Vergleichung mit dem Reiche Gottes, der freudigere, hoffnungsvollere Charakter, das unbestimmte ἄνθρωπος und vor allem

1) Dass Markus diese Gleichnisse hier in einem Sinne gedeutet hat, der ihnen von Haus aus nicht eigen war, ist klar. In den ursprünglichen Gleichnissen war das Korn keineswegs ein Bild gerade für »das Wort«. Vgl. Predigt Jesu v. R. G². S. 48f. 82ff.

die Stellung bei Markus rückt beide doch sehr stark aus einander. Die Veranlassung für die Zusammenstellung der Trias ist die äusserliche Gleichartigkeit der Bilder: Samenkorn, Wachstum. Das Gespräch mit den Jüngern (V. 10—25) muss schon deswegen als ein unorganischer Bestandteil betrachtet werden, weil in ihm die Seescenerie aufgehoben wird, die 4 1ff. geschildert und 4 35 noch festgehalten ist. Die Sprüche V. 21—25 haben sämtlich ihren ursprünglichen Standort in anderen Reden der Redenquelle. So erweist sich 4 1—34 als eine freie Komposition des Evangelisten aus Fragmenten der Überlieferung. Es ist ein für seine Gegenwart bestimmtes übergeschichtliches Bild, in dem die Verstockung der Juden und Hoffnungen für die Zukunft veranschaulicht werden sollen. [1])

Die Frage kann nur sein, ob nicht das Säemannsgleichnis aus der Petrusüberlieferung stammt. Man möchte um der höchst anschaulichen Einleitung willen [2]) gern daran glauben. Die Erinnerung haftet an einer deutlich vorgestellten Lokalität und nach V. 35 ist sie auch zeitlich festgelegt. Es war ein ganz bestimmter Tag (*ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* vgl. Lk: *ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν*), an dem sich dies zutrug. Was den ersten Erzähler an dem Vorgang reizte, war offenbar die Situation. Dass Jesus übrigens an diesem Tage besonders reichlich in Parabeln gesprochen hatte, war ein zweiter Umstand, der ihm erinnerlich geblieben war (V. 2. 34). Als Beispiel teilte er die Parabel vom Säemann mit. Sie schloss mit dem eindrucksvollen Ruf: wer Ohren hat zu hören, der höre! (V. 3—9). Kein Wunder, dass der Nacherzähler dadurch aufmerksam wurde, dass im Gleichnis ein Geheimnis stecke. Kein Wunder, dass er hier, wo ihm zum ersten Mal die Betonung des Parabellehrens begegnet, auf seine Theorie geführt wird. Wenn nun schon im Gleichnis selber unterschieden wurde zwischen Fruchtbringen und Verlorengehen des Samens, so lag es nahe,

1) Sehr gut Holtzmann, Synoptiker, S. 133 »also dauert 4 36 die Situation 4 1 noch fort und selbst 4 10 war antecipando erzählt. Um so mehr sind auch die mit *καὶ ἔλεγεν* 4 11. 21. 24. 26. 30 eingeführten Stücke als Einschaltungen zu betrachten, welche sich bereits dem Gruppensystem des Matthäus nähern«.

2) Dem Bearbeiter weisen wir *πάλιν* und den Artikel vor *πλοῖον* zu; s. oben S. 165.

dies unmittelbar zu veranschaulichen. So zeigt er, wie Jesus den Jüngern die Auflösung des Rätsels gibt. So fügt er Sprüche ein, aus denen erhellt, dass dem Volke das Geheimnis verborgen bleiben muss.

Bei der nächsten Gruppe (Überfahrt, Stillung des Sturmes, Gerasener Besessener, Jairi Töchterlein) erhebt sich wieder die Frage, unter welchem Gesichtspunkte sie hier vom Evangelisten angereiht ist. Man hat darauf hingewiesen, dass Jesus sowohl am Ostufer, wie am Totenbette eine Zurückweisung erfährt. Und jedenfalls ist wohl die Geschichte von Jairi Töchterlein aus diesem Grunde hierher gestellt. Denn wenn der Sohn Gottes sogar bei diesem seinem grössten Wunder verlacht wird (5 39), so ist das wieder ein neues Zeichen, dass die Leute verstockt sind. Darum gebietet er, das Wunder zu verheimlichen (5 43). Es soll garnicht mehr Gläubige werben unter diesem doch nun einmal von Gott verstossenen Volke. Dagegen fragt es sich, ob die Bedeutung der Gerasener-Geschichte damit erschöpft ist, dass Jesus hier abgewiesen wird. Es ist dies doch ein verhältnismässig unbedeutender Zug in der breit ausgeführten Erzählung. Jedenfalls tritt noch etwas anderes hervor, das dem Verfasser vielleicht wichtiger war. Auch abgesehen von der Angabe, dass die Geschichte in der Dekapolis spielte (5 20 vielleicht vom Bearbeiter stammend), scheint in »der Geographie des Markus« das Ostufer des Sees als Heidenland zu gelten. Hierfür sprechen vielleicht die Säue, die abergläubische Furcht der Leute und vor allem der Zug, dass dem Geheilten nicht verboten, sondern befohlen wird, seine Erfahrungen überall zu verkündigen. Das ist dem Verfahren unter Israel gerade entgegengesetzt. Wer so schrieb, sah die Lage hier am Ostufer als hoffnungsvoller an. Ferner dient die Tätigkeit des Geheilten dem Verfasser dazu, die spätere Wirksamkeit Jesu auf diesem Gebiet (Kap. 7. 8) vorzubereiten. Wenn das alles richtig ist, so wollte der Evangelist zeigen, wie es kam, dass Jesus, als er seinem Volke den Rücken wandte, nicht mit vollen Segeln zur Heidenmission übergegangen ist. Seine Erfahrung am Ostufer zeigte, dass es dazu noch nicht an der Zeit war. Aber die Erzählung enthält zugleich einen verheissungsvollen Hinweis auf die Zukunft.

Jedoch die Abwendung von der Wirksamkeit unter Israel wird noch einmal durchkreuzt. Jesus wird ans »jüdische Ufer«

zurückgeführt und macht hier noch zwei herbe Erfahrungen von der Verstockung des Volkes.

Dass die Kompositionsideen des Evangelisten nicht mit völlig überzeugender Klarheit hervortreten, liegt daran, dass er augenscheinlich hier eine feste Gruppe aus der Überlieferung übernommen hat. Das ist an zwei Punkten vollkommen deutlich. 1) In die Jairusgeschichte ist die Heilung des blutflüssigen Weibes in einer Weise eingeschaltet, die nicht vom Evangelisten herrühren kann. Die kleine Erzählung hat zum leitenden Gedanken dieses Teiles nicht die geringste Beziehung, und er hat sie offenbar nur mit aufgenommen, weil sie nun einmal mit der Totenerweckung eng verbunden war. Überhaupt wird man wohl sagen dürfen, dass diese künstliche Zusammenkoppelung der zwei Geschichten nicht literarische Mache ist, sondern auf einer wirklichen geschichtlichen Reminiscenz beruht. Es war eben unvergesslich, dass auf dem Wege zum Hause des Jairus jenes seltsame Erlebnis sich zugetragen hatte. 2) Die Überfahrt und Stillung des Sturmes würde von unserem Evangelisten hier schwerlich aufgenommen worden sein, wenn sie nicht schon vorher mit der Gerasenergeschichte verbunden gewesen wäre. Für den Gedanken des Teils trägt die Erzählung nichts aus. 3) Ob auch die Gerasa-Perikope und Jairi Töchterlein ursprünglich durch ein festes Band verknüpft waren, können wir nicht so leicht bejahen. Notwendig ist es nicht. Wohl aber liegt die Annahme auch nicht sehr fern. Denn wenn auch die Totenerweckung in diesen Teil gut passte (wegen der Verlachung), so fügt sich der Aufenthalt am Ostufer doch nur einigermassen gezwungen als Antecipation späterer Teile hier ein; man darf wohl vermuten, dass Markus die beiden Stücke (Überfahrt und Gerasener) hier nicht aufgenommen hätte, wenn sie nicht mit der Totenerweckung untrennbar verbunden gewesen wären. Es handelt sich nun um eine genauere Prüfung dieser Gruppe, insbesondere um die Frage, ob wir sie der Petrusüberlieferung oder einer der Nebenüberlieferungen zurechnen sollen. Wir dürfen jene Möglichkeit nicht wegen der starken Wunder dieser Gruppe kurzer Hand zurückweisen. Denn erstens wissen wir noch nicht, wie viel Markus etwa an Steigerung des Wunderbaren hinzugetan hat, zweitens wissen wir nicht, wie viel Petrus gutgläubig erzählte über das, was er erlebt zu haben glaubte, und drittens

fragt sich, ob hier wirklich so Unmögliches vorliegt, wie die strenge Kritik anzunehmen geneigt ist.

Die Stillung des Sturmes (4 35—41) ist durch die Zeitbestimmung *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* eng mit der vorhergehenden Gruppe (4 1—34) verbunden. Je weniger dies in der Manier des Markus ist, um so mehr werden wir geneigt sein, eine schon in der älteren Überlieferung bestehende Verbindung dieser Geschichte mit der Parabelscene anzunehmen. Dagegen ist die weitere Angabe *ὀψίας γενομένης*, die bei den Seitenreferenten fehlt, gewiss eine Detaillierung des Bearbeiters, in dessen Manier solche Genauigkeiten liegen (vgl. z. B. 15 25 die Angabe der Kreuzigungsstunde). Hier ist der Zusatz wenig angebracht, da die folgenden Scenen doch noch an demselben Tage spielen sollen, so dass die Zeit knapp wird. Er entspringt der übertriebenen Vorstellung, dass jener ganze Tag mit Parabellehren angefüllt war, vielleicht ist er auch Konformation nach 6 32—35. Ein zweiter Zusatz des Bearbeiters ist die Anwesenheit auch anderer Schiffe (V. 36b). Er entspricht der Erweiterung des Jüngerkreises, die uns 4 10 und sonst (S. 61) beim Bearbeiter begegnete. Vielleicht entstammt er auch der Reflexion, dass die Zwölf in dem kleinen Boot nicht Platz hatten. Der Zug fehlt den Seitenreferenten. Allerdings haben diese auch nicht V. 36a *παραλαμβάνουσιν αὐτὸν ὡς ἦν ἐν τῷ πλοίῳ*. Dieser Zug sieht nach einer sehr konkreten Erinnerung aus. Die Besitzer des Bootes stiessen ohne weitere Vorbereitungen vom Lande und nahmen ihn mit, wie er darin sass. Dass Matthäus und Lukas diese Worte nicht haben, sondern erst das Einsteigen Jesu berichten, erklärt sich leicht. Denn Matthäus hat die ganze Erzählung in anderem Zusammenhang, in dem die Scenerie aus Mk 4 1 keinen Platz hatte. Lukas hatte ebenfalls die See-Scene, die schon 5 1ff. verbraucht war, fallen lassen. Darum können sie beide diesen Zug hier nicht verwenden. Dass Jesus in dem Hinterteil des Schiffes, auf dem *προσκεφάλαιον* [1]) schlief, erregt das Entzücken jedes Markusfreundes. Aber warum sollten die Benutzer diesen Zug weggelassen haben, wenn sie ihn lasen? Sollte er nicht von dem Bearbeiter stammen,

1) *προσκεφάλαιον* heisst zwar das Kopfkissen, ist aber in diesem Fall doch wohl das Sitzkissen der Ruderbank, das Jesus (auf dem Boden des Boots liegend?) als Kopfkissen benutzt.

der solche Ausschmückungen liebt? Die Situation ist übrigens schwierig. Wo sass denn der Steuermann? — Wichtiger ist etwas anderes. Unsere Vorstellung, dass Jesus mit allen zwölf Jüngern im Boote sass, ist vielleicht garnicht die des ersten Erzählers. Die Boote auf dem See Genezareth waren nach dem Zeugnis des Josephus klein (b. jud. III, 523) und nur mit wenigen Leuten bemannt. Je ein Brüderpaar besitzt ein solches Boot und, wenn auch der Vater und gar die *μισθωτοί* noch darin Platz fanden, so fragt sich doch, ob es für die Zwölf reichte. So hat vielleicht auch schon der Bearbeiter gefragt und daher die begleitenden Schiffe eingefügt. Aber das Bemerkenswerte ist, dass weder in unserer Geschichte noch 4 1 »die Jünger« oder »die Zwölf« erwähnt werden. Die hat erst der Evangelist in 4 10ff. 34 eingeführt, dem sie für die Entwicklung seiner Theorie unentbehrlich waren. In unserer Geschichte werden überhaupt die Anwesenden garnicht näher bezeichnet. Immer nur heisst es »sie nehmen ihn mit«, »sie wecken ihn« — ohne nähere Angabe des Subjekts. Sollte dies nicht in ein »Wir« zurückzuübersetzen sein? Und sollten wir hier nicht den kleinsten Kreis der Vertrauten im Boote haben, dieselben, die auch im Hause des Jairus allein anwesend sind? Aber damit haben wir schon allzu voreilig unsere Perikope aus den Erzählungen des Petrus abgeleitet. Ist das überhaupt möglich?

Den Vertretern der strengen Kritik steht fest, dass wir hier nicht mit Geschichte, sondern mit einem reinen Sagengebilde zu tun haben. Nachdem Strauss hiermit vorangegangen (II, 177 ff.), ist auch noch Holtzmann dafür eingetreten (Synoptiker S. 74). Aber man kann nicht sagen, dass ihre Ableitungen überzeugend sind. Als alttestamentliches Vorbild kommt in Betracht die Stelle Psalm 106 9, wo von Mose gesagt ist, dass er *ἐπετίμησε τῇ ἐρυθρᾷ θαλάσσῃ καὶ ἐξηράνθη*. Aber gerade das Austrocknen des Meeres, das hier die Hauptvorstellung ist, fehlt in dem neutestamentlichen Mythus. Die Ähnlichkeit mit der Psalmstelle und einigen Stellen aus Jon 1 beschränkt sich lediglich auf den Ausdruck (*ἐπετίμησεν, ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος, ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν*). Viel frappierender ist die weder von Strauss noch von Holtzmann genannte Psalmstelle (89 10): *σὺ δεσπόζεις τοῦ κράτους τῆς θαλάσσης καὶ τὸν σάλον τῶν κυμάτων αὐτῆς σὺ καταπραΰνεις*. Aber hier ist wieder der Wort-

laut ein anderer. Strauss selber hat schliesslich viel mehr Gewicht auf einen anderen Zug gelegt, auf den poetischen Kontrast der Seelenruhe Jesu mit dem Toben der Elemente. Und dies ist auch für Holtzmann das Entscheidende: »Die Frage nach den etwaigen geschichtlichen Anlässen der Entstehung eines solchen Berichtes verschwindet neben dessen unzweifelhaft sinnbildlicher Bedeutung, kraft welcher es einen direkt ästhetischen Charakter trägt, in der Weise eines Kunstwerkes wirkt, daher auch zu jeder Zeit allegorische Auslegung und Verwertung erfahren hat.« Leider wird die zeugende poetische Idee hier nicht klar. Und es bleibt uns daher nichts übrig, als die Darstellung selber zu befragen.

Der Vorgang, den Markus erzählt, gilt ihm als Probe der Macht Jesu über die Elemente: Wind und Meer gehorchen dem Gottessohne. Welcher prinzipielle Unterschied ist da noch vorhanden zwischen diesem Naturwunder und der Verwandlung des Wassers in Wein? Ein Punkt wäre zu nennen. Wenn Markus hier sein so beliebtes *ἐπετίμησεν* braucht, das in diesem Falle ja durch alttestamentliche Analogieen nahegelegt sein kann, so stellt er dies Verfahren Jesu dadurch in eine Linie mit den Dämonenaustreibungen (z. B. 9 25). Man soll also etwa an die Geister des Sturmes und des Meeres denken. Besonders wird man an 1 25 erinnert, namentlich durch das *σιώπα, πεφίμωσο* (fehlt bei Matthäus und Lukas). Es liegt hier eine Art von schematischer Vorstellung vor: Die Macht des Sohnes Gottes äussert sich immer mit einer gewissen Gewaltsamkeit (die namentlich vom Bearbeiter sehr stark betont ist vgl. 1 43), so auch hier. Die Darstellung in V. 39 trägt mithin ganz den Charakter des Evangelisten. Hier werden wir am Wenigsten die Stimme des Petrus vernehmen können.

Aber noch schimmert durch den Wunderbericht des Markus eine andere Vorstellung durch, die sich mit der des Evangelisten nicht ohne Weiteres vereinigt. Die tadelnden Worte Jesu beziehen sich doch wohl im Sinne des Evangelisten darauf, dass die Jünger ihm nicht das Wunder zugetraut haben. Sie hätten doch wissen müssen, dass er die Macht hat. Aber — haben sie denn nicht dies Vertrauen gehabt? Sie haben ihn ja geweckt, damit er helfe. Sie fürchten ja nur deshalb unterzugehen, weil er schläft. Daher der Vorwurf: Kümmerst du dich nicht um

die Gefahr? Ihr Verhalten ist ganz sachgemäss und gerade ein Beweis für ihr Vertrauen. Denn wenn Jesus Wunder tun soll, muss er doch wach sein. Von dieser Gesamtauffassung des Markus aus ist der Tadel Jesu nicht am Platze.

Der Vorwurf der Feigheit und Glaubenslosigkeit hängt mit einer anderen Auffassung zusammen. Mut und Glauben hätten die Jünger zeigen können, wenn sie, wie Jesus selber, im Vertrauen auf Gott ruhig geblieben wären. Aber ihr Ruf ist ein Zeichen der Verzweiflung, sie wissen nicht mehr aus noch ein, und das tadelt Jesus. Sie hätten also nicht Jesum wecken sollen, sie hätten auch ohne das auf Gottes Schutz vertrauen müssen.

Es stossen hier zwei Darstellungsmotive zusammen: das machtvolle Herrscherwort und das ruhige Gottvertrauen Jesu, das sich in seinem Schlummer äussert. Beide Vorstellungen sind selbständig und unabhängig von einander. Eine macht die andere überflüssig. Keine kann aus der anderen entstanden sein. Man müsste also annehmen, dass in diesem Kunstwerk zwei poetische Motive zusammengeflossen seien. Das eine, das Wunder, stammt aus der Anschauungssphäre des Evangelisten, das andere wird schon in der alten Überlieferung vorhanden gewesen sein. Sie mag erzählt haben, wie Jesus im Sturme schlief, wie die Jünger in höchster Not und Angst ihn weckten, wie er ihren Kleinglauben tadelte, und wie dann mehr oder weniger plötzlich (es fehlt das dem Markus so geläufige εὐθύς) Windstille eintrat. Diese Erzählung kann natürlich rein poetische Darstellung sein. Man sieht aber nicht ein, warum sie nicht Erinnerung an ein wirkliches Erlebnis sein soll. Auch Holtzmann sagt — trotz seiner mythischen Deutung —: »Dass Jesu Leben, noch ehe es zur Entfaltung seines reichen Inhalts und zur Lösung seiner Aufgaben gekommen war, den widrigen Zufällen einer Seeüberfahrt nicht zum Opfer fallen könne, war den Jüngern, vielleicht sogar mehrfach (Mk 6 47—51), zur erfahrungsmässigen Gewissheit geworden.« In der Tat setzt der spätere Glaube der Jünger an Jesus, setzt insbesondere der Glaube an seine Auferstehung voraus, dass sie auch sonst schon Erfahrungen von überraschender Bewahrung und Rettung ihres Meisters gemacht haben, Ereignisse, die sie nur als Wunder auffassen konnten. Es ist sehr wohl denkbar und möglich, dass sie etwas Derartiges mit

Jesus erlebt haben. Das plötzliche Losbrechen und ebenso plötzliche Aufhören des Sturmes — das sind natürliche und häufige Vorkommnisse. Dass der Sturm gerade auf dem Höhepunkt nachliess, als die Angst sie trieb, Jesum zu wecken, und unmittelbar, nachdem Jesus seine glaubensvollen und beruhigenden Worte gesprochen hatte — was ist daran unwahrscheinlich? Freilich ist es kein Wunder, sondern ein überraschendes Zusammentreffen, vielleicht sogar etwas ganz Alltägliches. Denn es ist ganz in der Ordnung, dass der Sturm aufhört, wenn er einen Höhepunkt erreicht hat. Aber den Jüngern war es eben kein Zufall. Für sie war es unvergesslich, dass die Rettung kam, als sie sich an dem Glaubensworte Jesu aufzurichten begannen. Und darum war es für sie ein hochbedeutsames religiöses Erlebnis. Darum wurde dieser an sich unbedeutende Vorfall nicht vergessen, sondern weiter erzählt. Zunächst erzählte man ihn als einen Beweis wunderbarer Errettung; der Glaube Jesu, der im Sturme schlief, hatte nicht getrogen. Aber wie leicht konnte sich die Vorstellung dahin verschieben, dass das Wunder eben nur geschehen war, weil Jesus im Boot war. Und sein Glaube war dann nicht nur Vertrauen auf die Rettung Gottes — es war der Glaube, der Berge versetzt und selber Wunder tut. So kann bereits Petrus erzählt haben von dem Manne, dem Wind und Meer gehorsam sind. Er hat der Darstellungskunst des Evangelisten dann wenig übrig gelassen, und dieser hat dann auch sehr wenig hinzugetan, nichts als die ganz schematische Bedrohung, durch welche die Geschichte eine neue Zuspitzung erfahren hat.

Diese versuchsweise Ableitung der Erzählung aus den Petrus-Erzählungen scheint mir vorsichtiger und wissenschaftlicher zu sein, als die voreilige Annahme eines Mythus. Denn wir haben es hier keineswegs mit einer anonymen Überlieferung zu tun, sondern mit einer Schrift, die auf einen bestimmten Personenkreis zurückgeht. Damit entsteht uns die Verpflichtung, es zunächst mit geschichtlicher Erklärung zu versuchen.

Die Geschichte vom Gerasener Besessenen (5 1—20) hat einen Vorzug vor anderen darin, dass sie in einer bestimmten Gegend lokalisiert ist. Je seltener dieser Fall sonst bei Markus ist, um so mehr haben wir Veranlassung, hierin ein Zeichen guter Überlieferung zu sehen. Nun entstehen freilich

ernstliche Zweifel wegen des Namens dieser Stadt. Und es ist sehr wahrscheinlich, dass der Name Gerasa hier falsch ist [1]). Galiläische Landeskunde kann man von dem Jerusalemer oder Römer Markus nicht verlangen. Gerasa, nach Origenes eine *Ἀραβίας πόλις οὔτε θάλασσαν οὔτε λίμνην πλησίον ἔχουσα*, ist völlig unmöglich. Aber es entspricht nicht der Art des Markus, solche Lokalangaben von sich aus hinzuzusetzen; ohne eine Vorlage würde er überhaupt keine genauere Bezeichnung des Ortes gegeben haben. Und so bietet sich die Annahme dar, dass der Evangelist einen unbekannten Namen (etwa Gergesa) durch einen bekannteren ersetzt habe. Wichtiger aber als der Name ist die Anschauung, die der Erzähler von der Örtlichkeit hat. Ohne, dass im Eingang eine Schilderung gegeben würde, setzt der Bericht im Folgenden ohne Weiteres voraus, dass die Berge bis ans Ufer reichen und zum See hinabfallen (V. 11. 13). Ein Markus-Dichter, der die Situation erfunden haben soll, musste sie erst auseinandersetzen. Diese Darstellung kann nur entstanden sein in Kreisen, denen diese Beschaffenheit des Geländes selbstverständlich war. Der Erzähler setzt voraus, dass seine Leser wissen: wie das diesseitige Ufer flach und eben ist, so treten am jenseitigen die Berge bis an den See heran.

---

1) Bei Markus ist zu lesen *Γερασηνῶν* (B ℵ D it vg), ebenso bei Lukas (B D it vg); bei Matthäus *Γαδαρηνῶν* (ℵ B C M *Δ* syr sin sch p txt). Die Origenistische Konjektur *Γεργεσηνῶν* ist bezeugt

bei Matthäus durch L U cop K Π ℵ^{c} C^{3} U go arm aeth.

bei Markus durch L N *Δ* cop 28. 33. 1—118—131—209. 81 syr sin p mg arm aeth.

bei Lukas 8$_{26}$ durch ℵ L X Ξ cop 33. 1—118—131—209. 157. 251. syr hr arm aeth.

8$_{37}$ ℵ C^{2} L P X cop 33. 1. 69. syr hr arm aeth.

Bei allen Dreien ist die Origenistische LA bezeugt durch L cop arm aeth. L cop repräsentieren also mit Sicherheit Alexandrinischen Text. Dass ℵ nicht unbedingt dazu gehört, dass ℵ überhaupt einen stark gemischten Text hat, lehren diese Stellen.

ℵ liest nämlich (vgl. Epiphanius haer. 66, 33): bei Matthäus *Γαδαρηνῶν*
bei Markus *Γερασητῶν*
bei Lukas *Γεργεσηνῶν*.

Origenes wird mit seiner Konjektur Recht haben. Die Scene wird wirklich bei Gergesa gespielt haben. Ausgeschlossen scheint nur Gerasa zu sein. In diesem Punkte zeigt sich Markus als nicht landeskundig.

Markus konnte so nicht erzählen, wenn die Überlieferung es ihm nicht bot.

Die Schilderung des Besessenen ist bei Markus sehr viel ausgeführter als bei Lukas und vollends als bei Matthäus, der hier einen rätselhaft kurzen Bericht hat. Man weiss nicht, wie viel man davon dem Bearbeiter auf Rechnung setzen soll. Jedenfalls lässt auch Lukas deutlich erkennen, was Markus bis ins Einzelne ausführt, dass wir einen Tobsüchtigen vor uns haben (vgl. Braun i. d. Zeitschr. f. Theol. u. Kirche VIII, S. 511 ff. und PRE³ IV, 412). Das Krankheitsbild ist ein anderes als bei dem Besessenen in der Synagoge (Epileptoide Hysterie) und bei dem Knaben am Verklärungsberge (Epilepsie). Die Schilderung ist also keineswegs schematisch. Besonders tritt die Unheimlichkeit und Gefährlichkeit des Einsamen, gegen sich und andere Wütenden, packend und stimmungsvoll hervor. Übrigens ist der Krankheitsbericht V. 3—5 nicht das Ergebnis eines unmittelbaren Augenzeugeneindrucks, sondern kann nur beruhen auf den Mitteilungen des Kranken nach seiner Beruhigung oder der anderen Leute. Wirkliche Erzählung ist nur in V. 2 enthalten: als er ausgestiegen war — aus dem Boot (fehlt bei Lukas und Matthäus), kam ihm ein Mensch mit einem unreinen Geiste aus den Gräbern entgegen. Nachdem dann V. 3—5 der Krankheitsbericht gegeben ist, wird V. 6 noch einmal das Nahen des Besessenen in der eigentümlichen Weise des Bearbeiters (Lukas und Matthäus haben nichts Entsprechendes) geschildert: »er lief von Weitem herzu«, als ob nicht schon in dem ἀπήντησεν V. 2 die Annäherung ausreichend beschrieben wäre. Dann kehrt (V. 7) die Messiasanrufung aus 1_{24} wieder, die nun hier, wo Jesus zum ersten Male in dieser Gegend auftritt, ganz unbegreiflich ist. Dass sie schematisch vom Evangelisten hierher übertragen ist, sieht man an der ungeschickten Art, wie die Veranlassung zu dem Rufe erst nachgetragen wird: Jesus hatte ihm nämlich gesagt, er solle ausfahren (V. 8). Diese nachhinkende Mitteilung eines so wichtigen Umstandes ist sehr unnatürlich. Das Alles sind Zutaten des Evangelisten zu seiner Vorlage. Erst mit V. 9 kommen wir zu der Fortsetzung der Erzählung von V. 2. Nachdem der Besessene ihm beim Aussteigen entgegengelaufen ist, fragt Jesus ihn nach seinem Namen. Diese Frage ist am Anfang der

Unterredung ebenso motiviert, wie sie nach dem Exorzismus (V. 8) ungeschickt ist. Die Antwort ist die eines Verrückten, aber sehr denkbar. Die Bitte der Dämonen, dass er sie nicht ausser Landes senden möge (V. 10), gehört der alten Überlieferung gewiss nicht an. Sie hängt nämlich zusammen mit dem Befehl Jesu V. 8: Wenn die Dämonen doch einmal ausfahren sollen, so doch wenigstens nicht aus diesem Lande. Weshalb diese Region ihnen gerade so zusagt, ist nicht einzusehen. Die unmotivierte Bitte ist aber auch nichts weiter als eine Reflexion des Evangelisten. Er las in seiner Vorlage die Bitte, in die Säue fahren zu dürfen (V. 12) und legte sich die Frage vor: weshalb gerade dieser Wunsch? Antwort: sie wollten eben nur in dieser (heidnischen?) Gegend bleiben. So fügte er die Bitte V. 10 ein, die nun als Doublette zu V. 12 wirkt. V. 11 ist pragmatische Vorbereitung zu V. 12. Dieser Vers aber enthält nun den Zug, um dessen willen die Geschichte erzählt worden ist. Der Besessene leidet an der Zwangsvorstellung, dass die in ihm hausenden Dämonen gern in die Säue fahren möchten. Offenbar hat er die Schweineherde schon öfter beobachtet und dieser Gedanke hat über ihn allmählich Gewalt gewonnen. Nur fehlt bisher der mächtige Exorzist, der den Geistern das erlaubt. Da erscheint der fremde Mann mit seinen Begleitern. Der Kranke läuft ihm entgegen, neugierig, verlangend, zudringlich. Jesus fragt ihn um seinen Namen. Das gibt ihm den Mut, von seinem Zustand zu sprechen und seine groteske Sehnsucht nach Befreiung zum Ausdruck zu bringen — alles natürlich, indem er sich mit den Dämonen völlig identifiziert. Bis hierher ist an dem rekonstruierten Bericht nichts Undenkbares. Was aber geschieht nun? Der Vorgang in V. 13 zerlegt sich in folgende Momente:

a. Jesus gestattet es den Geistern.
b. Sie fahren aus.
c. Sie fahren in die Säue.
d. Die Säue rennen ins Meer.

Sofort ist klar, dass b und c nicht beobachtet, sondern nur erschlossen sein kann. Was kann vorgegangen sein? Sinnlich anschaulich war das Herabstürzen der Schweineherde und vielleicht ein Wink, eine Geberde Jesu (d und a). Aber die Aufregung der Säue muss eine Ursache gehabt haben. Wenn nun

der Berichterstatter diese dadurch erklärt, dass die Geister aus den Menschen in die Tiere fuhren, so ist es doch wahrlich keine willkürliche Annahme, dass der Paroxysmus, in dem sich das Ausfahren der Dämonen ankündigte, die Bewegung in der Schweineherde hervorgerufen habe. Der Kranke hat sich auf sie gestürzt, ihnen einen rasenden Schrecken eingejagt und sie den Abhang hinabgetrieben. Was ist hieran undenkbar oder wo haben wir durch unerlaubte Interpretationskünste dem rekonstruierten Bericht Gewalt angetan? Mangelhaft ist an der Darstellung des Evangelisten, dass er, von seinem Interesse an den Säuen gefesselt, vergisst, uns etwas über den Kranken zu sagen. Wir finden ihn erst später in ruhigem, »vernünftigem« (wie der Evangelist rationalisierend sagt) und bekleidetem Zustande wieder. Charakteristisch ist, dass der Verfasser, ebenso geister- und wundergläubig, wie der Kranke, wie die flüchtenden Gerasener, wie die Jünger, wie das ganze Zeitalter, wie Jesus selbst, die Dinge vom supranaturalistischen Standpunkt aus erzählt. Aber das ist doch wohl kein Grund gegen die Güte der Überlieferung. Merkwürdig ist die Geschichte allerdings, aber wer sich daran stösst, dem möge gesagt sein, dass sie eben deswegen aufbewahrt und erzählt worden ist. Gleichgültige oder langweilige Geschichten hält keine Überlieferung fest. Die Landung Jesu am Ostufer hatte sonst nicht das geringste Interesse, aber dass dabei dieser höchst auffällige Vorgang sich zugetragen hatte, das war unvergesslich, ein Vorgang, der ja nun freilich zur Ausmalung und Ausdeutung reizte.

Aber wie wenig hat hier der Evangelist getan! Der Messiasruf, der Exorzismus, vielleicht die Schilderung des Kranken — das ist alles, was er hinzugebracht hat. Und wie wenig sind die etwa im Stoffe liegenden Gedanken ausgenutzt! Die Macht Jesu über die Dämonen ist sehr wenig gemalt. Es fehlt das übliche *ἐτετίμησεν*, es fehlt das Verbot, ihn bekannt zu machen. Die hier oft gefundene Gleichsetzung der Dämonen mit den Heidengöttern ist nicht mit einer Linie angedeutet. Dass Markus mit Bewusstsein die Szene auf heidnischem Gebiet spielen lässt, ist allerdings wohl zweifellos, dass er der Geschichte, die er natürlich als Geschichte erzählt, zugleich einen religiösen Nebensinn abgewonnen haben wird, ist sehr wahrscheinlich. Aber man sieht nicht, dass er etwa die Säue in irgend einer speziellen

Weise ausgedeutet hätte. Sein Interesse haftet vielmehr an dem sehr breit ausgeführten Ausgang der Geschichte (V. 14—20): Die Furcht der Hirten und der Stadtbevölkerung, ihre Zurückweisung Jesu, seine baldige Abfahrt ohne weitere Wirksamkeit, die Ablehnung des neuen Jüngers und der Auftrag an ihn, seine Verkündigung der Tat Jesu in der Dekapolis. Der Schwerpunkt liegt darauf, dass Jesus so schnell zur Rückkehr genötigt wird; der Boden ist hier für ihn nicht günstig, obwohl er hoffnungsvoll ist. Was dem Evangelisten dieser Umstand für seinen Plan bedeuten mag, haben wir früher erwogen (S. 83). Hier ist uns wichtig, dass dieser Schluss der Erzählung in keiner Weise den mythischen Motiven eingegliedert werden kann, aus denen man seit Strauss die Entstehung dieser Geschichte erklärt hat. Er widersteht jedem Auflösungsversuch dieser Art. Aber auch der übrige Körper der Erzählung, wie wir sie rekonstruiert haben, lässt sich nicht überzeugend als Mythus auffassen. Am nächsten liegt noch immer die Auffassung, dass hier ein derber Volkshumor seine Blüten getrieben habe, Spott über die Heiden. Aber wie ist denn der Witz gedacht? Dass die in den Heiden hausenden Geister in die Säue fahren? Aber dann wären ja die Heiden befreit und den verabscheuten Säuen geschähe ganz Recht. Oder war vielmehr das die Meinung, Jesus habe die Dämonen aus den Juden ausgetrieben und sie in die Heiden fahren lassen? Aber das würde wieder zu dem antijüdischen Verstockungsstandpunkt des Markus nicht passen. So bleibt schliesslich übrig der Triumph des Gottessohnes über die dummen Teufel, die denn also als Heidengötter gefasst sein mögen. Aber wie aus dieser Idee die Geschichte mit ihren Details entstanden ist, das bleibt unerklärt. Wie kam man auf Gerasa-Gergesa-Gadara, wie auf die Säue, wie auf die Furcht der Städter? Das Natürlichste bleibt immer die Annahme, dass wir hier eine Überlieferung von etwas wirklich Geschehenem haben. Nicht erst in der Darstellung, schon im Vorgange selbst tut sich der grotesk-abergläubische Geist der Zeit in aller Natürlichkeit und Derbheit kund. Wir sollten heute fähig sein, uns an den Absonderlichkeiten der Geschichte nicht mehr zu stossen, sondern sie in ihrem charakteristischen Kolorit als gute Überlieferung anerzukennen.

Die Tochter des Jairus und das blutflüssige Weib

(5 21—43). Die Totenerweckung steht bei Markus einzig da. Der Evangelist hat der Versuchung widerstanden, dem späteren Überwinder des Todes das Totenerwecken als eine ständige Funktion beizulegen. Ihm ist nur dieser eine Fall bekannt. Unter den Taten Jesu bildet er auch für den Evangelisten einen Höhepunkt. Es ist die letzte Offenbarung seiner Macht, bevor er sich definitiv von der Wirksamkeit unter Israel abwendet. Auf die Frage, warum denn dieser grösste Erweis seiner Gottessohnschaft nicht Glauben geweckt habe, antwortet er mit der stereotypen Verheimlichungsnotiz (V. 43). Das Volk hat nichts davon erfahren, sollte nichts erfahren, denn seine Unempfänglichkeit hatte sich in der Verspottung allzu deutlich gezeigt (V. 40). Nur die Eltern haben das Wunder miterlebt und die drei Jünger. Die Trauergäste sind nach der Austreibung aus dem Hause von der Bildfläche verschwunden, ebenso die Volksmasse, die in dem Augenblick zurückgelassen wird, da Jesus auf die Todesbotschaft hin in das Haus geht (V. 37). Es fragt sich, ob der Evangelist von seiner Gesamtanschauung aus erst den Vorgang der Öffentlichkeit entrückt hat, oder ob seine Überlieferung schon die Szene im Hause vor wenigen Zeugen spielen liess. Wir haben schon früher unsern Unglauben an die poetische Zeugungskraft jener schematischen Idee des Markus bekannt. Hier wirkt sie vollends unorganisch. Denn die Volksmassen haben ja die Botschaft des Todes und die Ankündigung des Wunders durch Jesus mit angehört (V. 35 f.). Wie kann ihnen das Resultat unbekannt bleiben? Sie warten doch der Dinge, die geschehen sollen. Das Schweigegebot ist ganz äusserlich der Geschichte angeheftet. Hätte der Evangelist hier frei aus seiner Idee geschaffen, so wäre zu erwarten, dass er den Unglauben und die Verstockung des Volkes nicht nur an den Gästen im Trauerhaus, sondern an dem ὄχλος anschaulich gemacht hätte. Das dogmatische Schema des Evangelisten hätte erfordert, dass »die Jünger« Zeugen der Wunder waren. Warum beschränkt er den Kreis auf die Drei? Hier wird der Schematismus der »Zwölf« durch die andere und bessere Überlieferung von dem kleinen vertrauten Kreise durchbrochen. Von den Zwölfen ist in der ganzen Erzählung überhaupt keine Rede. Die Überlieferung setzte offenbar, wie wahrscheinlich auch in den beiden vorhergehenden Erzählungen voraus, dass Jesus auf

dieser Exkursion nur von den nächsten Freunden begleitet war. So liegt die Intimität der Szene von vornherein im Stoff der Überlieferung; er gibt sich als ein Erlebnis des kleinsten Kreises.

Wichtig ist die Cäsur in dem Bericht, die durch die Todesbotschaft entsteht (V. 35). Jairus hat nicht von vornherein um Totenerweckung gebeten und Jesus ist nur zu einer Heilung ausgegangen. Nun ist für den Vater keine Hoffnung mehr, aber Jesus sagt: fürchte dich nicht; nur glaube! Angesichts des Matthäus, bei dem das Mädchen von vornherein tot ist, also die Todesbotschaft wegfällt, kann man fragen, ob bei Markus eine poetische Steigerung vorliege. Natürlich nicht eine Steigerung des Wunders, denn das ist bei Markus nicht grösser als bei Matthäus. Wohl aber eine Steigerung der Empfindung beim Leser, dem das Grosse des Vorgangs durch diesen Einschnitt deutlicher gemacht wird. Aber zugleich müssen wir sagen: Wenn hier überhaupt etwas von Erinnerung vorliegt, so ist sie nur in dieser Markusform denkbar. Denn, dass Jesus von vornherein auf eine Totenerweckung ausgegangen sei, erscheint psychologisch unmöglich. Wie undenkbar uns eine wirkliche Totenerweckung sein möge — fast noch schwieriger erscheint uns, dass Jesus sich diese Macht zugetraut habe. Für Markus besteht dies Bedenken natürlich nicht. Er lässt Jesum das Wort V. 36 und ebenso das V. 39 sprechen in der vollen Gewissheit des Erfolges. Aber es fragt sich, ob wir verpflichtet sind, die Haltung Jesu so zu interpretieren. Wenn an den Taten Jesu irgend etwas geschichtlich ist — und daran zu zweifeln dünkt mich sehr unwissenschaftlich —, so muss es das sein, dass er in gewissen Momenten die felsenfeste, wie durch Inspiration in ihm entstandene Zuversicht hatte, Kranken helfen zu können. Dieser Glaube, den Paulus unter die Geistesgaben rechnet und den Jesus den Seinen mit den kühnsten Verheissungen anempfohlen hat, muss in einzelnen Fällen als eine unwiderstehliche Begeisterung über ihn gekommen sein und glänzende Bestätigungen durch den Erfolg gefunden haben. Ohne das ist sein Verhalten an dem Lager der Fieberkranken und beim Paralytischen unbegreiflich. In solcher Stimmung hat er dem Hauptmann und der Syrophönizierin Erfüllung ihrer Bitte zugesagt, in fester und nicht getäuschter Zuversicht auf

die Hülfe seines Vaters. In solcher Zuversicht folgt er auch dem Jairus. Er wäre nicht auf seine Bitte eingegangen, wenn ihm nicht von vornherein gewiss gewesen wäre, dass er ihm helfen könne. Dieser Glaube nun ist stark genug, dass er nicht durch die Todesbotschaft erschüttert wird. Man mag es unbegreiflich nennen, aber damit wird die Wirklichkeit nicht aus der Welt geschafft, dass ein lebendiger und zuversichtlicher Glaube in solchem Falle nicht erlahmt, sondern zu neuer Kraft sich erhebt. Hier liegt das Wunder, hier allein — wenn es ein Wunder heissen soll und nicht vielmehr eine religiöse Erfahrung, die jeder Fromme machen kann, dass die Gewissheit, die wir nicht uns selbst gezimmert haben, sondern die aus den Tiefen unsres Inneren, aus demütigem Gottvertrauen und reinem Gewissen aufleuchtet, uns nicht zu Schanden werden lässt. Jesus hält an seinem Glauben fest. Wie er zum Ziele kommen soll, überlässt er seinem Vater. Auch die Klage der Trauergäste und ihr Spott prallen an der Festigkeit seiner Zuversicht ab. Seine Begeisterung gibt ihm Kraft, die unliebsame Masse aus dem Hause zu treiben. Sie befähigt ihn zu der grossartigen Einwirkung auf den Organismus der Kranken, die den Anwesenden und wohl auch ihm selbst als Totenerweckung erscheinen musste. Wie 1_{31} und 9_{27} ergreift er ihre Hand, spricht das Befehlswort, das sie aus ihrem totenähnlichen Zustande weckt. Sie steht auf (der Markustext, nicht Lukas und Matthäus fügen wie 2_9 hinzu: *καὶ περιεπάτει*). Dass er ihr zu essen geben lässt, ist im Sinne des Evangelisten ein Beweis für ihre völlige Wiederbelebung. Aber dieser Beweis ist durch das *ἀνέστη* ja schon ausreichend geführt. Der Zug braucht keine Tendenz zu haben; es kann ein Detailzug der freilich sonst so sparsamen Überlieferung sein, der absichtslos, rein erinnerungsmässig dasteht. Indem ich die Hauptsache, die Wiederbelebung des Mädchens, einstweilen als einen zwar ungewöhnlichen, aber doch möglichen Vorgang anerkenne, hebe ich jetzt noch einige Züge der Darstellung hervor, die auf erinnerungsmässige Überlieferung schliessen lassen. Auf die zwölf Jahre des Mägdleins, auf den aramäischen Wortlaut des Befehlsrufs, ja auch auf den Namen des Vaters ist nicht allzu viel Gewicht zu legen. Auch die Legende lässt es an Namen nicht fehlen. Immerhin ist es nicht die Art unsres Evangelisten, in dieser

Hinsicht besonders mitteilsam zu sein. Die Versuche symbolischer Ausdeutung (z. B. Keim II, 472) können wir wohl auch ad acta legen. Sie sind ganz überflüssig, denn, wenn ein Name erfunden werden sollte, brauchte es keiner symbolischen Bedeutung. Etwas mehr besagt schon die Angabe der Stellung des Vaters. Wohl bevorzugt die Sage gerne den reichen Mann, den Vornehmen, den Fürsten, den König — aber die Stellung eines Archisynagogen (vgl. Schürer II^3, 437—440) hat nicht so viel Glanz, dass man diesen Zug notwendig als rein dekorativ betrachten müsste. Beachtenswert ist vielmehr, dass der Mann nicht »ein Schriftgelehrter« oder »ein Pharisäer« heisst. Dann könnte man viel eher glauben, dass er nur einen Typus darstellen solle. Schematisch ist diese, in den Evangelien sonst nicht vorkommende Bezeichnung keinesfalls. Sehr fein ist die Erzählung, indem sie V. 38 von dem ἔρχονται εἰς οἶκον, das in ein: »wir kamen in das Haus« zurückzuübersetzen wäre, unterscheidet V. 39: καὶ εἰσελθὼν λέγει αὐτοῖς. Die Eintretenden stutzen, wie sie das Getümmel und Getöse bemerken. Dann tritt Jesus allein vollends ein und unter die Klagenden; er löst sich aus der Gruppe ab, die ihn begleitet. Die unmittelbar nach dem Tode beginnende Totenklage ist echt orientalisch. Das Wort Jesu von Tod und Schlaf möchten wir am ersten preisgeben, nicht so sehr, weil es ein höheres Wissen über den Zustand des Mädchens voraussetzt, sondern weil es im Stile gewisser Johanneischer Metaphern gehalten ist. Aber freilich es hängt daran die Verlachung, die gewiss ein ursprünglicher Bestandteil der Erzählung ist. Und so werden wir in diesem Worte wieder den Ausdruck des felsenfesten Glaubens sehen, dass das Kind dem Vater nicht für immer entrissen werden soll. Die Austreibung, die Lukas hat fallen lassen, weil er den Bericht anders arrangiert hat, setzt weiter nichts voraus, als die auch sonst, z. B. bei der Tempelreinigung, bewiesene Gewalt einer ihrer selbst gewissen Persönlichkeit über den Pöbel. Garnicht schematisch ist schliesslich die Unterscheidung mehrerer Räume in dem Hause des höhergestellten und wohlhabenden Mannes. In diesem ganz unbetonten Zuge hält der Erzähler die Situation, die er angenommen hat, unwillkürlich fest. So fehlt es dieser Geschichte nicht an überzeugendem Lokalkolorit. Sie ist nicht ins Blaue hineingezeichnet. Dieser Rahmen könnte

natürlich das Bild nicht retten, wenn es selber unmöglich wäre. Aber das ganz Gewaltige und Aussergewöhnliche, dessen ungeheure Wirkung wenigstens auf die Nächstbeteiligten bezeugt wird (V. 42b), braucht nicht ein Erzeugnis der Phantasie zu sein, namentlich dann nicht, wenn es im Zusammenhange mit anderen glaubwürdigen Vorgängen, wenn es in einer im allgemeinen vertrauenswürdigen Literatur überliefert ist.

Noch einmal sei gesagt, dass die merkwürdige Ineinanderschachtelung der beiden Wundergeschichten bei einer Dichtung oder Sagenbildung sehr auffallend wäre. Wir haben so viel Proben davon, dass die evangelische Überlieferung sich in lauter einzelnen, alleinstehenden, in sich abgeschlossenen Geschichten niedergeschlagen hat, dass für diese Art von Komposition ein besonderer Grund vorhanden sein muss. Wir können ihn nur darin finden, dass eben die wirkliche Erinnerung den Umstand festgehalten hatte, wie die Heilung der Frau auf dem Wege zum Hause des Jairus sich zugetragen hatte. Der Volksandrang, der bei Markus die Voraussetzung für diese Geschichte bildet, ist bei ihm von Anfang an vorbereitet, indem er die Massen sich zusammenscharen lässt in dem Augenblick, da Jesus vom Ostufer zurückkehrt (5 21). Es fragt sich aber, ob dieser Zug der alten Überlieferung von Haus aus angehörte. Denn 5 24 heisst es: καὶ ἠκολούθει αὐτῷ ὄχλος πολύς, als ob bisher davon keine Rede gewesen wäre. Es ist nicht unmöglich, dass jene vorbereitende Einführung des ὄχλος ein pragmatisierender Zug des Evangelisten wäre. Vielleicht hat er erst, wie wir schon früher für möglich erklärten (S. 180), dies Geschichtenpaar mit dem Ausfluge ans Ostufer verbunden. Matthäus hat die Gruppen nicht in dieser Verbindung. Die Anwesenheit der drängenden Volksmasse ist für Markus wesentlich. Er sieht das Eigentümliche dieses Vorgangs in der glaubensvollen Erschleichung der Heilung. Der Bericht ist von Reflexion des Evangelisten durchzogen. Die Krankheitsgeschichte der Frau (5 26) erinnert an den Bericht beim Gerasener Besessenen (5 4f.). Die Erwägung der Kranken (5 28), das Gefühl Jesu, dass eine Kraft von ihm ausgegangen (5 30), das durch die verwunderte Bemerkung der Jünger (5 31) noch ins rechte Licht gesetzt wird — das alles sieht eher nach Zutaten des Evangelisten aus, als nach ursprünglichen Bestandteilen des Berichtes. Die ergreifende Schilderung

der bei ihrem Vorhaben ertappten Frau (5 33) kann ja natürlich schon dem alten Erzähler angehören, aber Derartiges ist doch auch sehr im Geschmack des Markus [1]). Der Vorgang selber gehört psychologisch und physiologisch zu den begreiflichsten unter den Wundergeschichten; natürlich verzichten wir auf die Erklärung des Markus. Es handelt sich nicht um Kraftübertragung, sondern um Autosuggestion. Die Betonung des Glaubens hat unsere Perikope mit der Jairusgeschichte gemeinsam.

Als Überlieferung, nicht als Dichtung des Markus haben wir die Gruppe von vier Geschichten zu verstehen gesucht, als erinnerungsmässige Überlieferung, nicht als Sage. Es fragt sich, ob wir das Recht haben, sie den Petruserzählungen zuzuweisen. Die Person des Jüngers tritt nur in der Jairusgeschichte neben den Zebedaiden hervor, und allenfalls dürfen wir sie bei der mit unsrer Gruppe zusammenhängenden Kahn-Szenerie 4 1 gegenwärtig denken. Unsrer allerdings nur zaghaften Vermutung steht die von B. Weiss entgegen, der die ganze Gruppe, auch schon die Säemannsparabel (ohne die Einleitung) aus der »apostolischen Quelle«, d. h. aus der auch Erzählungen enthaltenden Redenquelle ableitet, die hier auch von Markus benutzt und mit einzelnen Petruserinnerungen ausgeschmückt sei. Lukas habe sie neben Markus sekundär herangezogen. Matthäus dagegen habe sie im wesentlichen zu Grunde gelegt, den Markus aber nur stellenweise benutzt. Den Hauptgrund für diese Hypothese bildet der in so rätselhafter Weise von Markus-Lukas abweichende, erheblich kürzere Matthäustext. Um nur die Hauptsache zu nennen: dem ersten Evangelisten fehlen gerade die lebendigsten, charakteristischsten Züge des Markus, gerade die, in denen sich seine schriftstellerische Eigenart und die lebendige Anschauung des Augenzeugenberichts verrät, z. B. die Beschreibung des Zustandes des Geraseners (5 7ff.) und der Kranken (5 26), das

1) Dazu kommen noch einzelne ausmalende Züge, die nicht nur bei dem hier kaum vergleichbaren Matthäus, sondern auch bei Lukas fehlen und stark nach dem Bearbeiter schmecken: *ἀλλὰ μᾶλλον εἰς τὸ χεῖρον ἐλθοῦσα, ἀκούσασα τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, φοβηθεῖσα καί;* ferner:

V. 29b: *καὶ ἔγνω τῷ σώματι ὅτι ἴαται ἀπὸ τῆς μάστιγος.*

V. 34b: *καὶ ἴσθι ὑγιὴς ἀπὸ τῆς μάστιγός σου.*

V. 32: *καὶ περιεβλέπετο ἰδεῖν τὴν τοῦτο ποιήσασαν,*

vergl. 3 34. 10 23. 9 8. 11 11.

Gespräch Jesu mit dem Besessenen (5 8—10), das Gespräch mit dem Geheilten am Schluss (5 19f.), der Name und Fussfall des Jairus (5 22), die unmittelbare Heilung der Frau durch die Berührung und die ganze Theorie von der Kraftübertragung (5 29ff.), die Entdeckung der sich schamhaft Verbergenden (5 32f.), die Todesbotschaft (5 35f.), die drei Vertrauten (5 37), das Befehlswort Jesu (5 41), das Schweigegebot, das Essen der Erweckten (5 43). Man muss in der Tat sagen: von einer Benutzung des Markusberichts könnte hier kaum noch die Rede sein, wenn nicht einige charakteristische Markuszüge wie verlorene Stücke auch bei Matthäus sich fänden: die Bedrohung des Sturmes (Mt 8 26), die Messiaserkenntnis der Dämonen (Mt 8 29), die Erwägung der Frau (Mt 9 21). Wenn man diese Züge nicht aus dem Matthäustext überhaupt streichen will (etwa als nachträgliche Textkonformationen), so muss trotz allem behauptet werden: Matthäus hat auch den Markus hier benutzt. Aber sein Verfahren wird dann immer rätselhafter. Vielleicht ist es zu viel verlangt, dass die Mitforscher eine so schwierige Hypothese wie die von B. Weiss annähmen, aber das sollte man billig von jedem Arbeiter auf diesem Gebiet, von jedem Anhänger der Markushypothese erwarten, dass er empfinde, wie wenig das Verhalten des Matthäus zu der Annahme von der Priorität des Markus passt und wie anders es in diesen Stücken ist im Vergleich mit so vielen andern, wo er den Text seiner Vorlage doch ungleich besser bewahrt hat. Zum mindesten sollte man hier eine Schwierigkeit anerkennen und sich nicht mit der billigen Auskunft einer Sparsamkeit des Matthäus begnügen, die man sonst wahrlich nicht beobachten kann. Wir können hier die Frage nicht entscheiden. Für uns kann es sich nur um die Möglichkeit handeln, dass Matthäus dieselbe Überlieferung reiner und unverarbeiteter erhalten habe, die bei Markus schon in reflektierterer und ausgemalterer Form vorliegt, sei es nun Petruserzählung oder Redenquelle.

M. E. muss man hier unterscheiden. Was die Stillung des Sturmes betrifft, so scheint mir, dass der Matthäus-Text (8 18. 23—27) durchweg als Bearbeitung des Markus verstanden werden kann. Die wenigen Einzelheiten, in denen Matthäus und Lukas gegen Markus übereinstimmen, erklären sich einfach

durch die Urmarkushypothese: Beide haben hier den alten Markustext.

Anders steht es mit den Geschichten: Gerasener und Jairi Töchterlein. Abgesehen von einzelnen, oben genannten, Spuren (8_{29}. 9_{21}) der Einwirkung des Markus, muss ich den Matthäusbericht für im wesentlichen von Markus unabhängig halten. Woher Matthäus ihn hat, darüber wage ich in diesem Zusammenhang keine eigene Annahme. Aber ich wüsste nicht, warum die Hypothese von B. Weiss unmöglich sein sollte, dass Matthäus hier der Quelle folgte, aus der er z. B. den Hauptmann von Kapernaum, vielleicht auch den Paralytischen (S. 156ff.) und gewiss auch die Kananäerin (s. u.) hat. Markus könnte dann dieselbe Quelle benutzt und mit einzelnen Petruserinnerungen erweitert haben. Es ist aber auch nicht unmöglich, dass diese Geschichten sowohl in den Petruserzählungen als auch in der Redenquelle vorkamen. Matthäus hätte dann diese, Markus jene bevorzugt. Beide Parallelüberlieferungen würden aus der Urgemeinde stammen. Daher ihre Ähnlichkeit bis in den Wortlaut hinein. Aus den hier angeführten Gründen können wir also nicht mit Sicherheit dafür eintreten, dass die Gruppe von vier Geschichten von Markus aus den Petruserzählungen entnommen ist.

Die Verwerfung in Nazareth (6_{1-5}) steht wieder ganz für sich allein und wenn sie auch an die vorige Geschichte mit ἐκεῖθεν angeknüpft ist, so besteht doch kein derartiger Zusammenhang, dass man annehmen müsste, dem Evangelisten sei die Perikope in Verbindung mit dem Vorigen überliefert worden. Sie ist offenbar von ihm in ganz freier Anordnung an diese Stelle gesetzt als effektvoller und bedeutsamer Abschluss dieses Teiles. Die Geschichte selbst aber ist sicherlich nicht von unserem Evangelisten zum ersten Male erzählt. Die Personalien des 3. Verses können nur aus alter Galiläischer Überlieferung stammen (vgl. 3_{31-35}), und der Zug, dass Jesus hier keine Taten tun konnte, ist so eigentümlich undogmatisch und vom Standpunkt des späteren Christusbildes aus befremdend, dass wir am wenigsten unserem Evangelisten seine Erfindung zutrauen können. Es ist dies zweifellos eine alte Erinnerung, die für unser biographisches Interesse unschätzbar ist.

Einer Ableitung aus den Petruserzählungen steht nichts im Wege.

Die Aussendung der Jünger (6$_6$—$_{13}$) wird durch den hier ganz auffallenden Satz eingeleitet: *καὶ περιῆγεν τὰς κώμας κύκλῳ διδάσκων*. Es ist gewiss richtig, dass dadurch jeder Zusammenhang mit der Nazareth-Perikope abgeschnitten wird (B. Weiss 204), aber dass der Evangelist hier, wo er doch die Absonderung Jesu von der Volkswirksamkeit erzählen will, ihn anscheinend ganz unbekümmert seine Wanderpredigt fortsetzen lässt — das beweist, dass er hier durch seine Überlieferung gebunden war. Schon in der Quelle, aus welcher er die Rede entnahm, wird die Aussendung während solcher Wanderpredigt stattgefunden haben. Die Rede bei Markus ist sehr merkwürdig, insofern, als in ihr garnicht gesagt wird, was die Jünger auf dieser Reise eigentlich verkündigen sollen (Lukas fügt *κηρύσσειν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* hinzu 9$_2$). Auch hier wieder hat unser Evangelist ganz davon abgesehen, den Inhalt der Verkündigung irgend wie für seine Leser zu veranschaulichen. Für ihn und sie gibt es eben nur einen Gegenstand der Predigt: denselben, von dem das *εὐαγγέλιον* aller Orten zeugt. So beschränkt er sich auf ein Doppeltes: die Vorschriften über ihre bedürfnislose Ausrüstung (V. 8. 9; hierzu gehört auch die Anweisung, in einer Stadt nicht das Quartier zu wechseln V. 10) und die Mahnung, im Falle einer Zurückweisung sofort den Staub von den Füssen zu schütteln »zum Zeugnis für sie« (V. 11). Es ist bemerkenswert, dass er von guten Erfahrungen, von Erfolgen überhaupt nicht spricht. Würde es sich um die Heidenmission handeln, so wäre dies gewiss nicht unterlassen. Aber es handelt sich um eine Predigt unter Israel, wo nach dem pessimistischen Standpunkt unsres Verfassers überwiegend auf Misserfolge zu rechnen ist. Die symbolische Geberde des Staubabschüttelns ist unter diesen Umständen fast als ein Zeichen für die göttliche Verwerfung des Volkes anzusehen. Dass nicht die Völkermission im Reiche draussen gemeint ist, erkennt man auch noch daraus, dass die alten Forderungen, keinen Proviant, keinen Ranzen, kein Geld, keine zwei Röcke, ja sogar keinen Stab und keine Sandalen mit zu führen beibehalten sind. Wenigstens in der Urschrift sind die letzten beiden Gegenstände verboten gewesen, wie man

aus Mt 10$_{10}$. Lk 9$_3$ noch erkennt. Der Bearbeiter natürlich, der die Rede gewiss schon auf die Weltmission bezieht, änderte hier, den Erfahrungen der Zeit gemäss, indem er Stab und Sandalen konzedierte.

Dass unser Evangelist die Rede nicht frei aus seiner Erinnerung zusammengestellt hat, ist von vornherein anzunehmen. Die Vergleichung mit Mt 10. Lk 10 zeigt aber, dass seine Rede nur ein Auszug ist aus der Aussendungsrede der Redenquelle, die er wieder ganz eklektisch und frei benutzt hat.

Wir kommen zu den beiden Episoden, die wir als Füllstücke für die Pause betrachten, welche durch die Aussendung der Jünger eintritt. Man beachte, dass der Evangelist hier, wo er einmal auf die Chronologie eine gewisse Rücksicht nimmt, sofort gegen seine Kompositionsidee verstösst, denn mit dem Gedanken seines Teils hat die Episode nichts zu tun. Ausserdem verfährt er hier doppelt unchronologisch, da die Ermordung des Johannes zeitlich weit zurück liegt.

Das Urteil des Herodes über Jesus (6$_{14-16}$) ist ein ganz verlorenes Stück, das in seinem gegenwärtigen Zusammenhang vollends jeder Verbindung ermangelt. Was hörte denn der König Herodes? Die Jüngerwirksamkeit kann nicht gemeint sein, denn es handelt sich um die Person Jesu. Matthäus und Lukas haben das Auffallende dieses unbestimmten ἤκουσεν gefühlt. Sie ergänzen, jeder in seiner Weise, ein Objekt (*τὴν ἀκοὴν Ἰησοῦ*, *τὰ γινόμενα πάντα*) und auch der Bearbeiter fügt recht ungeschickt hinzu: *φανερὸν γὰρ ἐγένετο τὸ ὄνομα αὐτοῦ*, ohne dass dadurch eine Verbindung mit dem Vorigen hergestellt würde. Es muss die Notiz von Markus einem Zusammenhange entnommen sein, in dem sie begründeter war als in dem jetzigen. Ursprünglich kam es in dieser Nachricht natürlich nur darauf an, was Herodes sagte, als er von dem Wirken Jesu hörte (V. 16: *ὃν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα, οὗτος ἠγέρθη*; vielleicht gehörte noch dazu: *καὶ διὰ τοῦτο ἐνεργοῦσιν αἱ δυνάμεις ἐν αὐτῷ*). Aber dies Urteil ist von Markus in eine Beziehung gesetzt zu den sonst umlaufenden Urteilen über Jesus, unter denen auch die Identifizierung mit Johannes vorkam. Herodes sucht sich das aus, was ihm am wahrscheinlichsten klingt. Diese Erweiterung der Geschichte dient unserem Evangelisten offenbar zur Vorbereitung des Jüngerbescheides bei

Caesarea Philippi. Es ist nichts weiter als eine vorweggenommene Doublette von 8 28.

Das Urteil des Herodes bildet nun bloss die Einleitung zu der breiten Erzählung von der Ermordung des Täufers (6 17—28). In Wahrheit freilich wird diese vielmehr an jene Notiz zu deren nachträglicher Erklärung angehängt worden sein. Was sie in diesem Zusammenhang für den Evangelisten bedeuten soll, ist nicht vollkommen klar. Wir haben angenommen, dass sie ihm nur gewissermassen zur Ausfüllung der Pause dient, die durch die Sendung der Jünger entstanden ist. »Pause« ist freilich ein unzutreffender Ausdruck. Eher sollte man sagen: für den Darsteller und Leser ist hier ein gewisser Ruhepunkt vorhanden. Es wird durch dies Intermezzo der Eindruck verstärkt, dass wir an einem Wendepunkte stehen; die Wirksamkeit unter Israel ist abgeschlossen. Zugleich weist die Aufmerksamkeit des Herodes und der Tod des Täufers auch auf den folgenden Abschnitt voraus. Wie ist es gekommen, dass Jesus nicht — wie der Täufer — dem grimmen Herodes zum Opfer gefallen ist? Weil er, als Herodes ihn zu beachten anfing, mit seinen Jüngern in die Einsamkeit ging. Der Bearbeiter freilich erklärt diesen Rückgang Jesu in seiner psychologisch motivierenden Art aus dem Ruhebedürfnis der von der Reise erschöpften Jünger (6 31). Aber weder Matthäus noch Lukas haben diese Motivierung gekannt. Was Matthäus, dem die Aussendung der Jünger hier fehlt, stark herausgearbeitet hat, das ist offenbar auch bei Lukas die herrschende Vorstellung: Jesus zog sich mit den Jüngern in die Einsamkeit zurück, um diesem Gegner zu entgehen. So zweifellos Markus im Unterschied vom Petrusevangelium den Tod Jesu lediglich auf die Jerusalemische Obrigkeit zurückführt, so steht doch auch bei ihm schon der Feind Herodes im Hintergrunde, daher auch bei ihm die Warnung vor dem Sauerteig des Herodes (8 15) am Schlusse des nächsten Abschnitts. Allerdings ist diese Erwähnung des Herodes (8 15) und die der »Herodianer« (3 6, auch 12 13?) vielleicht erst vom Bearbeiter eingefügt, der demnach im Sinne des Petrusevangeliums jene Vorstellung, dass Jesus von Herodes »dem Könige der Juden« verfolgt wurde, verstärkt hätte. Man könnte sogar die Frage aufwerfen, ob nicht die ganze Erzählung von der Ermordung des Täufers

erst vom Bearbeiter eingefügt sei. Lukas hat sie nicht. Man erklärt das daraus, dass Lukas das Ende des Täufers schon 3 19f. vorweggenommen habe. Das ist aber in Wahrheit garnicht der Fall. Nur bis zur Gefangennahme berichtet Lukas das weitere Schicksal des Johannes. Von seiner Ermordung scheint er nichts, jedenfalls nichts genaueres zu wissen. Dazu kommt noch folgende Erwägung: In unserer Erzählung wirkt, wie vielfach hervorgehoben ist, das Vorbild der Feindschaft Jesabels und Ahabs gegen Elias nach. Die Vorstellung Johannes = Elias ist nun aber speziell im Matthäusevangelium heimisch (11 14). Denn die Schilderung des Täufers nach dem Bilde des Elias Mt 3 4 hat weder bei Lukas noch bei Markus (nach dem Texte von D S. 124) eine Parallele. Die Anwendung des Maleachi-Worts auf Johannes Mt 11 10 fehlte wahrscheinlich ursprünglich bei Lukas (7 27 vgl. m. Erklärung bei Meyer, Lukas 8. Aufl.) und im Urmarkus (1 2 s. S. 124). Das Eliasgespräch beim Abstieg vom Berge ist wenigstens von Lukas nicht bezeugt (s. aber unten S. 232ff.). Vielleicht gehörte diese ganze Elias-Tradition zu der Sonderüberlieferung des Matthäus-Evangeliums. Der Aufriss des Markus wäre hier bedeutend einfacher und durchsichtiger, wenn wir die Episode herausnehmen dürften [1]). Dann wäre der Rückzug Jesu mit seinen

1) Wenn die Erzählung vom Bearbeiter nach Matthäus eingeschoben ist, so würde sich daraus der weit umständlichere und — wie auch Merx (II, 1, 228f.) urteilt, ausschmückende Text des Markus erklären. In der Hauptsache scheint mir der Text des Matthäus nicht als Verkürzung, sondern als einfachere Vorlage gelten zu müssen. Aber Wernle hat einen Umstand hervorgehoben, der für die Priorität des Markus spricht (S. 154f.). Während nämlich nach Markus die Herodias den Täufer töten wollte, Herodes aber nicht, so dass er sehr betrübt war, als er sich gebunden sah — sagt Matthäus, Herodes habe ihn töten wollen, aber das Volk gefürchtet. Dazu passt nun nicht, dass Matthäus 14 9 sagt: *καὶ λυπηθεὶς ὁ βασιλεύς . . ἐκέλευσεν δοθῆναι.* Dies wäre ein mit der Gesamtanschauung unausgeglichener Rest aus Markus. Sehr gut beobachtet! Aber wenn man 14 9f. im Zusammenhange liest

V. 9: *καὶ λυπηθεὶς ὁ βασιλεὺς διὰ τοὺς ὅρκους καὶ τοὺς συνανακειμένους ἐκέλευσεν δοθῆναι*

V. 10: *καὶ πέμψας ἀπεκεφάλισεν Ἰωάννην ἐν τῇ φυλακῇ*

so fällt auf, dass das *ἐκέλευσεν δοθῆναι* eigentlich dem *πέμψας ἀπεκεφάλισεν* . . . vorgreift; der 9. Vers könnte sehr wohl interpoliert sein.

Jüngern wirklich als eine Folge der erwachten Aufmerksamkeit des Herodes dargestellt. Ich will dies aber nur als eine Möglichkeit zur Erwägung stellen und möchte den Leser hier nicht mit meiner Urmarkushypothese belasten. Meine Gesamtauffassung dieses Abschnitts ist unabhängig von dieser Frage. Jedenfalls muss man sagen: die hier von Markus oder vom Bearbeiter aufgenommene Überlieferung ist keine vorzügliche. Ob man so weit gehen darf, wie Holtzmann, der die Erzählung das »Muster einer Legende« nennt, sei dahingestellt. Aber sie ist nicht frei von geschichtlichen Unmöglichkeiten und die Einwirkung alttestamentlicher poetischer Züge liegt auf der Hand. Schon dass Herodes hier »König« (6 26 = 14 9) heisst, ist bedenklich [1]). Zur Entschuldigung des Erzählers kann man sagen: da zu seiner Zeit der Herodianer Agrippa II. den Königstitel wieder führte, so trug er kein Bedenken, ihn auch dem Antipas zu geben. Vielleicht folgt er »einem volkstümlichen Sprachgebrauch der Palästinenser«, welche auch in der Zwischenzeit zwischen dem Tode des alten Herodes und der Ernennung des Herodes Agrippa I. zum König nicht aufhörten von König, Königreich, Königlichen Beamten etc. zu reden (Zahn II, 250). Das ist möglich. Vielleicht aber sind schon ihm die beiden Herodes, der Grosse und sein Sohn Antipas, zu einer schrecklichen Tyrannenpersönlichkeit zusammengeflossen. Jedenfalls kennt er auch sonst die Verhältnisse nicht mehr genau. (Dies gibt auch Zahn II, 251 zu.) Der frühere Mann der Herodias war nicht Philippus, sondern Herodes Boëthus. Ein »Mägdlein« war die mindestens 20jährige vielleicht schon verwitwete Salome keinesfalls mehr. In der breiteren Darstellung des Markus ist das novellistische Motiv des Hasses der Herodias-Jesabel I Reg 19 1f. stärker herausgearbeitet. Der Tanz vor den fremden Männern ist eine Unmöglichkeit. »Das kann nur glauben, wer orientalische Solotänze nicht gesehen hat. Für die Roheit, einen abgeschnittenen Kopf beim Schauspiele zu produzieren, hat Hausrath, Zeit-

---

Die Verstärkung des Einflusses der Herodias und das Interesse des Königs an dem Gefangenen macht doch sehr den Eindruck einer novellistischen Fortbildung.

1) 6 14 stammt das Wort vom Bearbeiter; Matthäus und Lukas haben τετραάρχης.

gesch. I, 333 ein Beispiel angeführt. Dass während eines Gelages die Feinde getötet und ihre Leiber gezeigt werden, kommt vor von Cyaxares bis Timur, dass aber eine stolze Frau im Orient ihre Tochter als Tänzerin in ein Gelage schickt, um einen Wunsch erfüllt zu sehen . . das ist unglaublich. Wir haben es mit einer Volkssage zu tun, deren Ausschmückung sich verfolgen lässt« (Merx II, 1 S. 228). »Es ist auch Sache eines Märchenkönigs, sich durch einen Eid selbst zu fangen, und wenn er gar als Forderungsgrenze im Markus die Hälfte seines Reiches setzt, so ist das nur stilgemässe Ausbildung der Vorlage durch Markus. Das gehört mit Est 5$_3$. 7$_2$ zusammen, wo ein burlesker Purimkönig vorgeführt wird« (S. 229). Vgl. auch Holtzmann, Synoptiker S. 78: »Der geschichtliche Antipas hatte kein Königreich zu verteilen«. Wenn also die Geschichte schon im alten Markus stand[1]), so hat er hier eine recht anfechtbare Volksüberlieferung verwertet. Die Petrusquelle möchten wir dafür nicht verantwortlich machen. Davon kann Petrus wohl etwas gehört und erzählt haben, dass Herodes in Jesus den auferstandenen Täufer fürchtete und verfolgte. Das weitere mag aus einer Überlieferung stammen, wie sie sich im apokryphen Petrusevangelium niedergeschlagen hat. Bemerkenswert ist aber, dass Markus oder der Bearbeiter alle diese Personen und Umstände nennt, ohne sie irgendwie zu erläutern. Der Erzähler bemüht sich nicht, den Leser in das Milieu einzuführen, er versetzt uns unmittelbar hinein, indem er voraussetzt, dass man wisse, um wen es sich handelt.

5. Der folgende Abschnitt (6$_{30}$—8$_{26}$), der sich um die Speisungen gruppiert, beginnt mit dem Rückzuge Jesu und der Jünger aufs Ostufer (S. 161) und schliesst mit dem Sauerteiggespräch bezw. dem Blinden von Bethsaida. Wenn man erwägt, dass nach diesem Gespräche die beiden Speisungen eine höhere Bedeutung hatten, welche die Jünger eigentlich hätten erkennen müssen, so erweist sich dieser Teil, in welchem Jesus ins Heidenland übergeht, zugleich als eine Überleitung zu dem folgenden Jüngerteil. Die Komposition unseres Abschnitts ist noch nicht genügend aufgehellt. Wir haben jetzt

1) Nötig hatte er sie nicht, denn in dem *παραδοθῆναι* 1$_{24}$ liegt der Tod des Täufers bereits beschlossen.

die Aufgabe, durch eine eingehende Analyse unsere früher aufgestellte Hypothese noch zu begründen. So wie wir unseren Markus heut lesen, ist der Abschnitt auf eine Parallele zwischen zwei Erzählungsreihen angelegt:

1. Speisung der 5000.	1. Speisung der 4000.
2. Überfahrt und Landung.	2. Überfahrt und Landung.
3. Streit über d. Händewaschen.	3. Streit über die Zeichenfrage.
4. Kananaeerin.	4. Sauerteiggespräch.
5. Heilung des Taubstummen.	5. Heilung des Blinden.

Die Parallelreihen wirken namentlich am Anfang und Schluss als solche. In der Mitte steht beide Mal ein Streit. Dagegen sind Nr. 2 und 4 eigentlich keine Parallelen, denn bei Nr. 2 ist das Gegenstück in der 2. Reihe ganz nebensächlich behandelt, während sie in der 1. Reihe selbständige Bedeutung hat. Nun ist aber die Frage, ob dieser Parallelismus überhaupt eine ursprüngliche Konzeption unseres Evangelisten ist. Denn die Heilungen des Taubstummen und Blinden, welche in allen Details unter einander ebenso verwandt wie von den anderen Heilungen bei Markus verschieden sind, haben höchst wahrscheinlich nicht in der alten Markus-Schrift gestanden, da sie bei Matthäus (und Lukas) fehlen. Sie tragen in jeder Hinsicht den Charakter der Zusätze des Bearbeiters. Wenn diese Annahme richtig ist (s. S. 85 f.), so schrumpft der oben bezeichnete Parallelismus stark zusammen. Es bleibt nur die Parallele der Speisungen und der darauf folgenden Dispute.

Aber auch abgesehen von der Frage nach der Ursprünglichkeit des Parallelismus ist die Komposition des Abschnittes in hohem Grade wunderlich, wenn auch für Markus sehr charakteristisch. Namentlich haben wir einen topographischen Wirrwar vor uns, der kaum zu enträtseln ist.

Die erste Speisung spielt am jenseitigen Ufer des Sees, also doch wohl am Ostufer, daher fährt Jesus über den See von Westen nach Osten, besser wohl nach Nordosten, denn die Volksmassen müssen zu Fuss etwa gleichzeitig um die Nordspitze herum nachkommen können[1]).

1) Dass die geringen Entfernungen dies gestatten, lehrt ein Blick in die geographischen Schilderungen z. B. Robinson III, 529 f.; Furrer, ZDPV II, 52 ff.

Nach der Speisung sollen die Jünger voraus fahren εἰς τὸ πέραν πρὸς Βηθσαϊδάν (6 45). Nach der z. B. auch von B. Weiss vertretenen Ansicht lag dies Bethsaida am Westufer, war also ein anderes, als das nördlich am See gelegene Bethsaida Julias. Wie es mit den zwei Bethsaida stehen möge — das Resultat ist jedenfalls, dass die Jünger mit Jesus landen an der Westküste in der Ebene Gennezareth.

Dann folgt der Streit über das Händewaschen, offenbar ebenfalls an dem Westufer. Von dort geht Jesus zu Lande ins Gebiet von Tyrus, also nach Norden, dann nach Süd-Osten ins Gebiet der Dekapolis, wo er sich längere Zeit aufhält.

Nach der 2. Speisung fährt er wieder über den See nach Dalmanutha (Mt 15 39 Magadan oder Magdala) dessen Lage man nicht kennt [1]). Ob es nun am Westufer oder in der Südostecke lag — auf jeden Fall ist höchst seltsam, dass Jesus dort nur landet, um sofort wieder weg und zwar εἰς τὸ πέραν zu fahren nach Bethsaida. Dies muss, wenn Jesus von Westen kommt, das nördliche sein; wenn er von Süden kam, kann es an der Westküste oder an der Nordspitze liegen. Das letztere ist wahrscheinlicher, weil Jesus sich doch später im Norden befindet 8 27.

Wir haben also zwei Gruppen von Seefahrten, zwischen welche sich eine Landreise einschiebt. Auf dem See fährt Jesus kreuz und quer umher. Zunächst denkt man, er bewege sich in östlicher Richtung, doch plötzlich ist er wieder im Westen. Namentlich die Landung nach der zweiten Speisung und die Abfahrt nach der entgegengesetzten Seite wirkt sehr merkwürdig. Dies Hin- und Herreisen beweist wieder die völlige Unbekümmertheit des Markus um topographischen und historischen Zusammenhang. Was haben diese Fahrten überhaupt für Zweck und Ziel? Wohin will Jesus? Will er sich dauernd ins Heidenland zurückziehen? Und warum verfolgt er dies Ziel nicht mit Konsequenz? Woher die Abweichungen von seinem Wege?

Das Problem kompliziert sich durch die Frage, was unter Bethsaida zu verstehen ist, ein westliches oder Bethsaida Julias.

1) Vgl. Buhl, p. 225.

Ich kann diese Frage hier nicht behandeln, ohne die Untersuchung zu sehr zu belasten [1]).

Besonders sind zwei Punkte dunkel:

1. Nach der 2. Speisung, welche im Gebiet der Dekapolis stattfindet, fährt Jesus in das Gebiet von Dalmanutha. Von dort aber nach der Zeichenforderung wieder εἰς τὸ πέραν, das heisst doch wohl in entgegengesetzter Richtung, und 8$_{22}$ ist er in Bethsaida. Wir fragen nun: wenn er nach Bethsaida wollte, warum geht er erst nach Dalmanutha, das jedenfalls in einer ganz andern Richtung liegt (εἰς τὸ πέραν)?

2. Nach der Speisung will Jesus mit seinen Jüngern nach Bethsaida (6$_{45}$), kommt aber nicht hin; nach der Landung in Gennezareth setzt er die Reise nicht in der ursprünglich beabsichtigten Richtung fort, sondern geht nach längerem Aufenthalt in Gennezaret zu Lande ins Gebiet von Tyrus. Wir fragen: wenn er nach Bethsaida wollte, warum verlässt er dann das Seegebiet, und wie kommt es, dass er das Ziel der ersten Reise schliesslich am Ende der zweiten erreicht?

Die Antwort auf eine dieser Fragen gibt Markus selber. 6$_{53}$ ist mit Tischendorf zu lesen: καὶ διαπεράσαντες ἐπὶ τὴν γῆν ἦλθον εἰς Γεννησαρέτ καὶ προσωρμίσθησαν und dieser Text ist mit B. Weiss zu erklären: »Nachdem der Gegenwind sich gelegt (V. 51), der natürlich längst die Jünger von der eingeschlagenen Richtung auf Bethsaida zu (V. 45) abgetrieben, durchkreuzten sie nun den See, indem sie gerade auf das Land zuhielten und kamen so nach Gennezareth, wo sie landeten. Die Erzählung deutet ausdrücklich an, dass man, um nur endlich der ermüdenden Seefahrt (V. 47) ein Ende zu machen, gerade aufs Land zufuhr und, von dem ursprünglichen Reiseziel abstrahierend, anlandete, wo man eben das Ufer erreichte.« Mit anderen Worten: diese Landung ist eine unfreiwillige, die nicht von vorn herein im Plane Jesu lag. Dass dies die Meinung des alten Erzählers war, ergibt sich aus der nun folgenden Schilderung, die nur begreiflich ist, wenn Jesus diese Gelegenheit zum Wirken nicht gesucht hat, sondern, wenn die Be-

1) Vgl. Buhl, Geogr. Pal. p. 241f. Furrer, ZDPV II, p. 66ff. tritt für nur ein Bethsaida ein, m. E. mit Recht.

völkerung gegen seinen Willen die Heilungen gewissermassen erhascht.

Unser Markustext lautet: *ἐπιγόντες αὐτὸν* 55 *περιέδραμον ὅλην τὴν χώραν ἐκείνην καὶ ἤρξαντο ἐπὶ τοῖς κραβάττοις τοὺς κακῶς ἔχοντας περιφέρειν ὅπου ἤκουον ὅτι ἐστίν* 56 *καὶ ὅπου ἂν εἰσεπορεύετο εἰς κώμας ἢ εἰς πόλεις ἢ εἰς ἀγροὺς ἐν ταῖς ἀγοραῖς ἐτίθουν τοὺς ἀσθενοῦντας . . . .*

Diese Darstellung ist insofern merkwürdig, als einerseits erzählt wird, dass Jesus in jenem Landstrich durch Dörfer, Städte und Weiler zieht und andrerseits die Bevölkerung nicht abwartet, bis er da oder dort hin kommt, sondern im ganzen Lande umherläuft und die Kranken umherträgt, um nur Jesum zu treffen. Woher diese auffallende Unruhe? Jesus scheint doch eine dauernde Wirksamkeit hier beginnen zu wollen? Hier ist nun ein Punkt, wo der erste Evangelist so sehr einen klareren und verständlicheren Text hat, dass ich wenigstens nicht zweifle, er habe hier den Gedanken der alten Markusschrift reiner erhalten, als unser heutiges zweites Evangelium. Er schreibt V. 35: *καὶ ἀπέστειλαν εἰς ὅλην τὴν περίχωρον ἐκείνην καὶ προσήνεγκαν αὐτῷ πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας.* Auch hier das »Schicken« und »Herbeitragen« der Kranken. Aber wodurch ist es motiviert? Jesus reist hier nicht in jener *χώρα* umher, sondern ist offenbar als an der Landungsstelle bleibend gedacht, und man benutzt diesen Aufenthalt Jesu, um möglichst viele Heilungen zu erlangen. Freilich können sich dieselben nicht auf die ganze *χώρα*, sondern nur auf die nächste Umgebung (*περίχωρος*) erstrecken, und die Kranken müssen zu Jesus gebracht werden. Hier ist also deutlich die Situation festgehalten, die wir nach der Erzählung von der Überfahrt erwarten, dass nämlich Jesus nur unfreiwillig und nur auf eine kurze Zeit veranlasst worden ist, in der Ebene Gennezareth sich aufzuhalten. Im Vergleich mit diesem völlig sachgemässen Texte ist der des Markus eine verständnislose Bearbeitung. Wenn er Jesus im Lande umherziehen lässt, so ist damit jenes Umherlaufen und Krankentragen der Bevölkerung überflüssig geworden. — Hier zeigt sich also wieder, dass nur das Zurückgehen auf den Urmarkus die Komposition aufzuhellen im stande ist.

Die Landung in Gennezareth und die Vorgänge dabei gehören also aufs Engste und Beste mit der Erzählung von der

Überfahrt zusammen. Wir haben hier wieder eine feste Gruppe, die dem Evangelisten offenbar schon als Gruppe durch die Überlieferung dargeboten war. Dieselbe Gruppe begegnet uns auch im Johannesevangelium: Speisung, Überfahrt, Landung. Auch hier folgt dann ein Disput mit den Gegnern, aber nicht wie bei Markus der Streit über das Händewaschen, sondern über die Zeichenforderung.

Diese Tatsache legt uns den Gedanken nahe, dass gerade der Streit über die Zeichenforderung auch bei Markus an dieser Stelle mehr am Platze wäre als die ausführliche Debatte über das Händewaschen. Denn wir erwarten nach jener unfreiwilligen Landung, dass Jesus möglichst bald die Seereise nach Bethsaida weiter fortsetzen wird. Das geschieht bei Markus aber nicht, sondern nach dem Streit mit den Schriftgelehrten und den Gesprächen mit dem Volk und den Jüngern geht er zu Land in die Gegend von Tyrus und Sidon. Ausgezeichnet würde statt dessen hier passen der Streit über die Zeichenforderung. Denn hier wendet sich Jesus nach einer kurzen Antwort schroff ab, besteigt das Schiff und fährt *εἰς τὸ πέραν* d. h. er setzt die Seereise fort und zwar in nördlicher Richtung, denn er kommt nach Bethsaida (8 13: *καὶ ἀφεὶς αὐτοὺς πάλιν ἐμβὰς ἀπῆλθεν εἰς τὸ πέραν.* V. 22: *εἰς Βηθσαιδάν*) oder (wenn 8 22—26 vom Bearbeiter stammt) nach Caesarea Philippi, also in die Gegend nördlich vom See. Wir stellen nun die Hypothese auf, dass in einer dem Evangelisten vorliegenden Überlieferungsreihe auf die Speisung, Überfahrt und Landung die Zeichenforderung folgte. Diese vortreffliche und natürliche Gruppe hat der Evangelist auseinandergerissen, indem er an Stelle der Zeichenforderung den Disput über »Rein« und »Unrein« einschob und daran anschloss den Ausflug ins Heidenland mit der zweiten Speisung. Diese Stücke stehen in einem inneren Zusammenhang zwar nicht chronologischer, wohl aber sachlicher Art. Das Streitgespräch zeigt, wie Jesus über die jüdischen Vorurteile betreffs »Rein« und »Unrein« erhaben ist. In der Kraft dieser Grundsätze hilft er dem heidnischen Weibe und, nachdem er hier den prinzipiellen Grundsatz ausgesprochen, dass nach den Juden auch die Heiden der Segnungen, die er bringt, teilhaftig werden sollen, beginnt er unter den Heiden der Dekapolis eine Heilwirksamkeit. In unserem Markus ist diese nur

durch die Heilung des Taubstummen repräsentiert. Aber da diese samt der Blindenheilung wohl erst dem Bearbeiter angehört, so wird Matthäus hier den Text des Urmarkus repräsentieren (s. o. S. 85f.), und der lässt noch deutlich erkennen, dass es sich um Heiden handelt. Denn die Leute wundern sich nach Mt 15 31 doch wohl nur deswegen über die Heilungen, weil sie Derartiges noch nicht erlebt haben, und wenn sie »den Gott Israels« preisen, so zeigt das, dass dieser Gott bisher nicht der ihrige ist. So spielt also die zweite Speisung unter Heiden.

Wie ist der Evangelist dazu gekommen, diese vier Stücke hier zusammen und zwischen jene von uns versuchsweise rekonstruierte Überlieferungsreihe zu stellen? Es kann nicht geleugnet werden, dass er zwischen den beiden Speisungen und den darauf folgenden Disputationen eine Parallele herstellen wollte — eine Parallele, die sachlich belebt ist durch die Deutung der zweiten Speisung auf ein Herrenmahl unter Heiden. Dass er den Parallelismus als Darstellungsform beabsichtigt hat, beweist das Sauerteiggespräch 8 14—21, welches wie eine Klammer zusammenfassend auf die beiden Speisungen zurückblickt. Dies Stück, in welchem der Verf. einen Gedanken seiner Komposition enthüllt, dürfte hier von ihm eingefügt sein.

Noch eine Erwägung sei gestattet, durch welche unser Ergebnis nachträglich gestützt wird. Wir hatten gefunden, dass der Evangelist eine Überlieferungsgruppe benutzt und nur teilweise als Gruppe respektiert hat, welche die Stücke: Speisung, Überfahrt, Landung am Westufer, Zeichenforderung enthielt. Auf sie wird dann gefolgt sein ein Stück, das im Norden des Sees spielt. Der Bearbeiter des Urmarkus hat diesen Zusammenhang gefühlt und darum die Blindenheilung bei Bethsaida eingeschoben 8 22—26. Im Urmarkus folgte statt dessen auf die letzte Seefahrt das Petrusbekenntnis bei Caesarea Philippi im Norden. Wir vermuten, dass dies das Stück war, welches auf die Zeichenforderung auch in jener vom Evangelisten benutzten Gruppe folgte, und für diese Vermutung tritt ein das 6. Kapitel des Johannes-Evangeliums, in welchem auf jene Reihe das Treuebekenntnis des Petrus folgte. Diese Bestätigung dürfen wir um so unbedenklicher benutzen, als ja der 4. Evangelist hier nicht dem Verdachte ausgesetzt ist, in seiner Anordnung von Markus abhängig zu sein. Sein Zeugnis wiegt hier wie

ein völlig selbständiges. Und ich kann nur versichern, dass jener Rekonstruktionsversuch von mir gemacht worden ist ohne einen Gedanken an Joh 6. Erst nachträglich ist mir die Übereinstimmung aufgefallen. Dazu kommt schliesslich noch das Zeugnis des Lukas, der Speisung (bei Bethsaida) und Petrusbekenntnis in höchst merkwürdiger Weise zusammenrückt.

In der Tat hängt zunächst die Gruppe: Speisung, Überfahrt, Landung, Zeichenforderung in sich gut und fest zusammen. Das topographische Detail ist wohl motiviert, der Wechsel des Kurses gleichfalls und die Grundrichtung der Fahrt ist klar: Jesus geht nach Osten über den See, um auf diese Weise mit den Jüngern allein in die Einsamkeit zu gelangen (Mtth., Mk: *εἰς ἔρημον τόπον κατ' ἰδίαν*).

Das Volk ist ihm dahin nachgeströmt. Nach den Vorgängen, die der Speisungsgeschichte zu grunde liegen, will er sich der Massen entledigen, weist aber vorher seine Jünger an, ihm nach Bethsaida (Julias) voranzufahren, wohin er zu Fuss nachzukommen gedenkt. Ihr vorgeschriebener Kurs war nordwestlich. Aber der Wind war ihnen entgegen, d. h. er wehte aus Norden oder Nordosten. Darum erreichen sie ihr Ziel nicht, sondern treiben nach Westen ab, um schliesslich in der Ebene Gennezareth zu landen, nach Johannes bei Kapernaum (6 17) [1]). Nach der erregten und ganz wunderhaften Erzählung bei Markus hat Jesus sie vom Lande aus beobachtet, schreitet über die Wogen zu ihnen, will erst an ihnen vorbei gehen(?) und steigt schliesslich zu ihnen ins Schiff. Auch Johannes will ein wunderbares Meerwandeln erzählen. Indem er aber das andere Wunder hinzufügt, dass das Schiff plötzlich am Lande auflief, als sie ihn aufnehmen wollten, schimmert die Erinnerung durch, dass er am Ufer war. Jesus hat also den Weg in der Nacht zu Fuss zurückgelegt und trifft mit ihnen am Ufer wieder zusammen. Dort wird seine Gegenwart von dem herbeieilenden Volke zur Erhaschung von Heilungen benutzt, aber auch die

1) Furrer: »Die Jünger wollten dem Ufer entlang rudern; allein ein heftiger Wind war ihnen entgegen. Die ungestümen plötzlich sich erhebenden Winde kommen dort nach aller neueren Erfahrung meistens von NO. So werden denn die Jünger von ihrem Ziele ab in den See hinausgetrieben, konnten auch nicht in Kapernaum (Tell Hûm) landen, sondern erst mehr südlich an dem Ufer der Ebene Gennezareth«.

Pharisäer drängen sich wieder an ihn mit ihrer Zeichenforderung. Er aber dreht ihnen kurz den Rücken und fährt mit den Jüngern dem ursprünglichen Ziele zu nach Norden. Es umfasst diese Gruppe eine Spanne Zeit von etwa 24 Stunden; in der z. T. recht primitiven Erzählung spiegelt sich noch die tiefe Erregung dieses Moments, dessen Bedeutung der Evangelist freilich nicht zu würdigen gewusst hat.

Werfen wir noch einen Blick auf das Einzelne. Der Rückzug Jesu mit den Jüngern in die Einsamkeit vor der 1. Speisung ist vollständig motiviert durch das κατ' ἰδίαν: Jesus will mit den Jüngern allein sein (6 32). Der Bearbeiter hebt das Ruhebedürfnis der Jünger hervor (6 31), aber das ist ein Versuch in seiner Manier, noch deutlicher und besser zu motivieren, der ins Kleinliche und Platte fällt. Wenn dann von den ὄχλοι gesagt wird, dass sie dem auf dem Schiffe davon Fahrenden »zu Fusse folgten« (Matthäus, Markus; Lukas nur ἠκολούθησαν), so ist das eine Ausdrucksweise, auf welche der Evangelist von sich aus nicht verfallen sein würde. Er gibt im Übrigen die topographische Situation so oberflächlich an, dass diese höchst eigentümliche Darstellung eigentlich in seinem Text ganz unverständlich ist. So hat es schon die alte Überlieferung formuliert, bei welcher entweder aus dem Zusammenhang oder aus der lebendigen Vorstellung der Lage ganz selbstverständlich war, dass das Boot nur jenen kleinen nördlichen Teil des Sees durchkreuzte, so dass man ganz gut um die Nordspitze herum gehend gleichzeitig mit ihm drüben ankommen konnte. Markus legt weniger auf die Erläuterung der Topographie Gewicht als darauf, dass Jesus beim Aussteigen die Leute schon vorfand, und, von tiefem Mitleid ergriffen, gegen seine ursprüngliche Absicht noch einmal still hielt, um sich ihnen zu widmen.

Die Erzählung von der 1. Speisung (6 35—44) ist bei unsrem Evangelisten durch eine Reihe lebendiger Details ausgeschmückt, die aber, weil sie beiden Seitenreferenten fehlen, wohl dem Bearbeiter auf Rechnung zu setzen sind. Hierzu ist vor allem die Schätzung des etwaigen Kaufpreises auf 200 Denare zu rechnen, ein Zug ganz in der Manier des Bearbeiters (vgl. 5 13 2000 Säue, 14 5 300 Denare) und wohl nach Joh 6 7 (12 5) eingetragen. Ferner die Aufforderung hinzugehen, und nach den

Vorräten zu sehen (V. 38), sodann die effektsuchend malende Ausdrucksweise *συμπόσια συμπόσια* im grünen Grase (nach Joh 6), *πρασιαὶ πρασιαί*, die pedantische Hervorhebung der Fische in V. 41 fin. 43. Dem gemeinsamen Bericht dagegen gehören folgende Züge an: die Abendstunde, die Mahnung der Jünger, Jesu Aufforderung an sie, der geringe Vorrat, die Lagerung, die Brotverteilung, das Essen, die Sättigung, das Aufheben der Brocken und die 12 Körbe, die Zahl 5000.

Bemerkenswert ist, dass bei allen drei Berichterstattern, ja in allen fünf Berichten und ebenso bei Johannes die Art und Weise, wie die Speise reichen konnte, nicht anschaulich gemacht wird. Sie begnügen sich zu konstatieren, dass Alle satt und dass die Brocken gesammelt wurden. Dagegen wird in allen Berichten die Verteilung mit denselben feierlichen Worten beschrieben, die auch bei der Einsetzung des Abendmahls (und bei den Emmausjüngern) gebraucht werden:

1. Speisung: *εὐλόγησεν καὶ κατέκλασεν* (Matthäus *καὶ κλάσας*) vgl. Mk 14 22
2. Speisung: *εὐχαριστήσας ἔκλασεν* vgl. Mk 14 23
   Joh 6 11: *εὐχαρίστησεν* vgl. Mk 14 23.

So treten in allen Berichten zwei Momente konkurrierend neben einander hervor: die wunderbare Sättigung Vieler mit Wenigem und die Antecipation des Herrenmahls [1]).

Das überlieferungsgeschichtliche Problem, das durch die Speisungsgeschichte gestellt wird, scheint unlösbar zu sein. Denn es fehlt völlig an einer literarischen Vorstufe der Erzählung, aus der eine frühere Form der Überlieferung zu erkennen wäre.

Uns würden zwei Fragen besonders interessieren:

1) Ist die Form des Speisungswunders älter oder die des Herrenmahles?

---

1) Wenn dagegen Holtzmann (S. 79) sagt: »Als Urbild solcher Liebesmahle schwebte die Erinnerung an eine grossartige Entfaltung gastfreundlicher Nächstenliebe vor, wozu es auf dem Höhepunkt der galiläischen Wirksamkeit Jesu unter dem befruchtenden Einflusse seines Wortes und Beispiels gekommen war« — so muss hinzugefügt werden, dass dieser Gedanke in unseren Texten auch nicht die leiseste Ausprägung gefunden hat. Es ist stets vorausgesetzt, dass das Volk überhaupt nichts zu essen hat. Jene »Erinnerung« würde also ein für uns unerreichbares, verschollenes Stadium der Überlieferung darstellen.

2. Hat es jemals eine Form der Überlieferung gegeben, die das Wunder noch nicht enthielt, sondern einen natürlichen, wenn auch bedeutungsvollen Vorgang erfüllte?

Es stehen zwei Antworten zur Verfügung:

a) Das Speisungswunder, wie es in allen Berichten erzählt wird, ist in seiner speziellen Ausgestaltung einem alttestamentlichen Berichte so eigentümlich ähnlich, dass an einer Abhängigkeit oder Nachbildung nicht gezweifelt werden kann. II Kön 4 42ff. wird erzählt: »Es erschien aber ein Mann von Baal-Salisa und brachte dem Manne Gottes Erstlingsbrot, zwanzig Gerstenbrote und zerstossene Körner in seinem Mantel (Quersack). Da befahl er (Elisa): Gib den Leuten, dass sie essen! Sein Diener erwiderte: Wie kann ich das hundert Männern vorlegen (*Τί δῶ τοῦτο ἐνάπιον ἑκατὸν ἀνδρῶν*). Er aber sprach: Gib den Leuten, dass sie essen! Denn so spricht Jahwe: Essen werden sie und übrig lassen (*φάγονται καὶ καταλείψουσιν*). Da legte er ihnen vor und sie assen und liessen übrig, wie Jahwe verheissen hatte«. Hier haben wir ein wirkliches Vorbild, während das Mannawunder (Ex 16) und das Eliaswunder (I Kön 17) doch nur ganz äusserliche Ähnlichkeiten bieten. Aber hier stimmen überein folgende Züge: der Prophet, die Hungersnot, Brote und Zukost, die Aufforderung *δότε τῷ λαῷ*, der Zweifel des Dieners, wenig Speisen für viele, das Übrigbleiben eines Restes. So zweifellos wir danach das Recht zu haben glauben, das Speisungs wunder als Nachklang dieser alttestamentlichen Geschichte aufzufassen, so ist doch damit noch nicht gesagt, dass die ganze Erzählung aus diesem Motiv entstanden sein müsse. Es könnte sehr wohl die wunderbare Sättigung erst eine spätere Wendung der Geschichte nach alttestamentlichem Vorbilde sein. Auch die jüdische Erwartung, dass in den letzten Tagen die Wunder des Auszugs aus Ägypten sich wiederholen werden, und dass der Messias wegen Dtn 18 15 dieselben Wunder tun müsse wie Moses (Midrasch Kohelet 1 9), kann unsre Erzählung nicht erzeugt haben. Denn es fehlt eben gerade der Zug, auf den alles ankommen würde, das Brot vom Himmel. In unsern Berichten ist es ein fester Zug, dass Jesus seine und seiner Jünger geringe Vorräte austeilt, und von einem höheren Brot des Lebens ist keine Rede. So bleibt das Austeilen von Brot und Fischen als ein unauflöslicher

Bestandteil der Überlieferung übrig. Man könnte demnach vermuten, dass das von Jesus veranstaltete Mahl, bei dem er den Hausvater macht, die Grundlage war und dass die Überlieferung hier von vorn herein das erste Herrenmahl .berichtet hätte. Daran habe sich die Vorstellung von der wunderbaren Sättigung erst angesetzt.

b) Nun ist aber andererseits doch wohl klar, dass für den Evangelisten die Hauptbedeutung dieser Erzählungen nicht in der wunderbaren Brotvermehrung liegt, sondern in etwas anderem. Dies wird klar im Sauerteiggespräch (8 14—21). Es wird hier mit Energie hervorgehoben, dass die Jünger noch immer nicht verstehen, was sie erlebt haben (8 17 *οὔπω νοεῖτε.* 8 21 *πῶς οὐ νοεῖτε*; vgl. [6 52]). Es liegt hier ein besonderes, den Jüngern schwer eingängliches Geheimnis vor. Was hat der Evangelist gemeint? Im allgemeinen sind wir nicht viel klüger als die Jünger. Was der Sauerteig bedeuten soll, darüber streiten sich die Exegeten ohne Aussicht auf Erfolg. Lukas deutet ihn (12 1) auf die Heuchelei, Matthäus (16 12) auf die Lehre der Pharisäer (und Sadducäer). Jedenfalls aber werden wir doch einen gewissen Zusammenhang annehmen müssen mit der unmittelbar vorhergehenden Geschichte, in der die Pharisäer ein Zeichen fordern, womit sie Jesum versuchen (8 11ff.).

Sie versuchen ihn, wie der Satan (1 13), wie die naseweisen Frager (10 2. 12 15) nach Ehescheidung und Zinsgroschen. Sie wollen ihn irgend wie fangen, kompromittieren. Die feindliche Absicht springt ins Auge. Und das Wort Jesu ist eine Warnung vor Gefahr (*ὁρᾶτε, βλέπετε ἀπό*) und Nachstellung. Dies tritt besonders in dem Logienzusammenhang bei Lukas hervor (12 1ff.). Daher, wenn auch erst vom Bearbeiter, die Nennung des Herodes, der doch nicht als Vertreter falscher Lehre oder von Heuchelei in Betracht kommen kann. Inwiefern nun Sauerteig ein passendes Bild für feindliche Hinterlist ist, weiss ich nicht. Aber es ist ebenso wenig klar, inwiefern es für Heuchelei, verderbtes Wesen, falsche Lehren passt. Also vor Gefahr und Nachstellung werden die Jünger gewarnt. Das ist der ganz einfache Sinn des Wortes, das übrigens wohl in der Überlieferung schon an der Zeichenforderung hing. Dazu würde ganz gut stimmen, dass in der alten Überlieferung und bei Markus auf dies Stück der Rückzug in das entlegene

Gebiet von Caesarea Philippi folgte. Jesus entweicht mit seinen Jüngern den Nachstellungen der Feinde. Unserem Evangelisten ist nun das Wort nicht deswegen wichtig, weil der Gedanke vom Sauerteig hier für ihn irgend eine Bedeutung hätte. Ihm ist die Hauptsache, dass er hieran ein Beispiel von dem mangelhaften Verständnis der Jünger anbringen kann. Das dunkle Wort war so recht geeignet, die Jünger zeigen zu lassen, dass sie immer noch — nach so grossen Erlebnissen — im Verstehen der Hauptsache keine Fortschritte gemacht haben. Dass sie das Missverständnis mit den Broten begehen, ist besonders gravierend, nachdem sie gesehen haben, wie wenig der Mangel von Broten für Jesus zu bedeuten hat. Was hätten sie denn aus den Speisungen lernen können und sollen? Inwiefern stehen sie ihnen noch immer verständnislos gegenüber? Das ist die entscheidende Frage.

Der Tadel Jesu wird häufig wie bei Matthäus (16 8) auf den Kleinglauben der Jünger, die über den Mangel an Broten erschrecken, bezogen. Darum verweise Jesus auf die Speisungen. Hat er denn nicht mit geringen Mitteln Tausende reichlich gesättigt? Wird er nicht viel mehr ihrer Not abhelfen können?

Aber ist dies wirklich der Sinn des Markus? Warum nennt er denn nicht, wie sonst, den Kleinglauben? Warum hebt er so scharf das *οὐ νοεῖν* hervor? Nicht die Vertrauenslosigkeit der Jünger ist das Tadelnswerte, sondern das grobsinnliche Missverständnis. Wie so oft bei Johannes erscheint hier die Umgebung Jesu als in elementarem Wortverständnis befangen, ohne *γνῶσις*, ohne *σύνεσις*. Die Jünger sind hier nicht klüger als das Volk den Parabeln gegenüber. Sie verstehen den Sinn der Speisungen nicht, ihr Mysterium bleibt ihnen verborgen. Indem der Evangelist sie in diesem Lichte erscheinen lässt, gibt er auch dem Leser ein Zeichen, dass er »verstehen« solle: *ὁ ἀναγινώσκων νοείτω*. Hier liegt etwas Tieferes verborgen. Was meint der Evangelist? Man könnte auch hier an das Messiasgeheimnis denken. Aus dem Machterweis Jesu, aus diesem Messiasmahle hätten sie erkennen können, dass Jesus der Messias war. Dann würde die nächste Erzählung, das Petrusbekenntnis, die Aufhebung dieser Erkenntnisschwäche zeigen. Die vom Bearbeiter dazwischen gestellte Blindenheilung wäre dann symbolisch zu verstehen: Jesus

öffnet den Blinden die Augen. Aber die Deutung auf die Messianität Jesu will mir nicht einleuchten. Denn in den Speisungen treten Zeichen der Messiaswürde eigentlich nicht deutlich hervor, jedenfalls nicht mehr als bei früheren Wundern. Es muss noch etwas Besonderes sein, was die Jünger gerade bei »den Broten« nicht verstehen ([6 52.] 8 17—21). In irgend einer Weise fasst jedenfalls der Evangelist die Speisungen als symbolisch-typische Handlungen auf, die etwas lehren sollen.

Ganz deutlich ist in den Darstellungen der Speisung die Beziehung auf das Herrenmahl. Die Worte, in denen die Verteilung beschrieben wird, sind dieselben wie bei der Einsetzung des Abendmahls. Die Speisungen sind Antecipationen des Herrenmahls. In demselben Sinne lehrt Johannes die Speisung verstehen als Spendung des wahren Lebensbrotes mit spezieller Anwendung auf das Herrenmahl. Indem Jesus also hier die Jünger erinnert an das, was sie erlebt haben, und sie anweist den tieferen Sinn desselben zu suchen, deutet er — im Sinne des Evangelisten — an, dass diese Erzählungen verstanden sein sollen als bildliche, sinnliche Darstellungen des Grössten und Heiligsten, was die Gemeinde besitzt, des Herrenmahles. Das Volk natürlich, aber auch die Jünger, verstehen das nicht. Bei den Jüngern wundert sich Jesus, wundert sich auch der Evangelist und der Leser darüber. Sie sollten es doch wahrhaftig verstehen. Aber dieses Missverständnis steht ganz auf derselben Linie mit dem dumpfen Staunen, das sie den Leidensverkündigungen entgegensetzten. Das ist eben der Punkt, an dem auch die Zwölf nicht anders waren, als die Juden. In den Leidensgedanken konnten sie sich nicht finden. Daher merkten sie auch nicht, dass die Speisungen nichts anderes waren als vorweggenommene Feiern des Herrenmahls und daher Weissagungen auf den Tod Christi.

Der Evangelist will sagen: Jesus hat, als er noch auf Erden weilte, zweimal, das eine Mal vor Juden, das andere Mal vor Heiden seinen Tod »verkündigt«, so wie die Gemeinde ihn immer noch im Abendmahle verkündigt (I Kor 11), aber natürlich in verhüllter parabolischer Form. Im Vertrauen darauf, dass seine Jünger dies Geheimnis verstehen würden, spricht er das Wort vom Sauerteig, eine Warnung vor der todbringenden Feindschaft der Juden. Dies Wort steht am Schlusse des

Teiles, der die Volkswirksamkeit abschliesst, kurz bevor er mit den Jüngern in die Einsamkeit geht. Er wird dann nur noch zum Sterben wieder hervortreten.

Seine volle Erklärung findet das Wort erst, wenn wir einen späteren Punkt ins Auge fassen. Als Jesus dann παρρησίᾳ (wie der Bearbeiter sagt, vgl. Joh 16 29 [1]), mit dürren Worten von seinem Leiden spricht, zeigen die Jünger immer noch ganz denselben Mangel an Verständnis. So muss er denn kurz vor dem Tode noch einmal darauf zurückkommen und beim letzten Mahle im kleinen Kreise das Geheimnis des Todes vollständig offenbaren.

Je wichtiger unserem Evangelisten demnach die Ähnlichkeit der Speisungen mit dem Herrenmahle ist, um so weniger werden wir annehmen dürfen, dass er etwa es gewesen sei, der den Zug der wunderbaren Sättigung erst zu seiner Überlieferung hinzugefügt habe. Ihm muss bereits Beides vorgelegen haben, die wunderbare Speisung und die feierliche Brotverteilung.

Und zwar lag ihm schon ein doppelter Bericht über die Speisung vor. Wir haben zwar das Nebeneinander der beiden Speisungen bei Markus in seinem Sinne, aus seinem Plane so zu erklären versucht, dass er die erste unter Juden, die zweite unter Heiden spielen lässt. Man darf aber wohl sagen, dass der Evangelist schwerlich von sich aus auf den Gedanken gekommen wäre, durch Verdoppelung der Speisung seine Anschauung vom Übergange Jesu zu den Heiden zu veranschau-

1) In Johanneischer Luft befinden wir uns überhaupt beim Sauerteiggespräch. V. 14 heisst es: καὶ ἐπελάθοντο λαβεῖν ἄρτους, καὶ εἰ μὴ ἕνα ἄρτον οὐκ εἶχον μεθ' ἑαυτῶν ἐν τῷ πλοίῳ. Die unterstrichenen Worte fehlen bei Matthäus, stammen also wohl erst vom Bearbeiter. Welche merkwürdige Ausdrucksweise! Was soll neben der völligen Negation (vgl. auch V. 16: ἄρτους οὐκ ἔχουσιν) die kleinliche Ausnahme des Einen Brotes? Ist das etwa eine historisch treue Angabe ihres geringen Proviantvorrats? Aber warum sagt der Evangelist nicht gleich: sie hatten nur ein Brot mit? Nein — das ist gewiss ein symbolischer Zug. Sie hatten Brote nicht mit, aber dafür Ein Brot, das Brot des Lebens (Joh 6). Diese Anspielung auf Johanneisches oder besser gesagt, im Stile Johanneischer Gedanken ist dem Bearbeiter nach anderen Stellen, in denen Johanneische Tradition durchblickt (z. B. 15 44 f.), wohl zuzutrauen. Ob auch dem Evangelisten?

lichen, wenn ihm nicht seine Überlieferung die Doublette dargeboten hätte. Hätte er die zweite Speisung erst hinzugefügt, so würde er sich schwerlich mit der Zahl 4000 begnügt haben. Denn erstens vermisst man hierbei eine literarische Steigerung, zweitens ist die kleinere Zahl nicht gerade geeignet, die Fülle der Heiden im Gegensatz zu den Juden zu symbolisieren. Es wird ihm also auch die Speisung der 4000 schon bekannt gewesen sein.

Man kann jedoch vielleicht von vornherein annehmen, dass Markus die beiden Parallelberichte einander angeglichen habe, wie das auch sonst seine Art ist (vgl. z. B. das Verfahren bei den Dämonischen. Ein weiteres Beispiel werden wir bei der nächtlichen Überfahrt kennen lernen). Von dieser schematischen Gleichmachung sind nun auch wirklich noch Spuren vorhanden.

In der zweiten Speisungsgeschichte fehlten offenbar ursprünglich die Fische. Bei der Feststellung des Vorrats 8_5 ist nur von 7 Broten die Rede und erst 8_7 nach der Brotverteilung werden *ἰχθύδια ὀλίγα* erwähnt, die Jesus auch gesegnet und verteilt habe. Das ist eine Zutat des Evangelisten, der auch gegen den älteren Bericht von einer »Segnung der Fische« redet. Das ursprüngliche Schema weiss von den Fischen nichts, daher korrespondieren hier auch die 7 Körbe mit den 7 Broten. Die Siebenzahl ist ein fester Bestandteil der Überlieferung; das erkennt man noch in der ersten Speisungsgeschichte, wo 5 Brote und 2 Fische erscheinen. Die Überlieferung hat sich hier gespalten. Die erste Erzählung unterschied konkreter Brot und Fisch, die zweite wusste nur von Broten.

Umgekehrt sind die Körbe nur in der zweiten Erzählung, wo blos von Broten die Rede war, ganz am Platze. Dagegen in der ersten, wo auch die Fische vorkommen, hat das Sammeln der Brocken in Körbe etwas Unorganisches, da man nun nicht erfährt, was mit den Fischresten geworden ist. Ausserdem macht die Zwölfzahl hier einen schematischen Eindruck; sie entspricht der Zwölfzahl der Jünger. Wir stellen die Hypothese auf, dass Markus, wie bei der zweiten Speisung die Fische, so bei der ersten die Körbe und die Brockensammlung hinzugefügt habe.

Im Verfolg dieser Hypothese ergibt sich die Möglichkeit, dass dem ersten Berichte nicht nur die Brockensammlung,

sondern auch die wunderbare Sättigung von Haus aus gefehlt habe, und dass das gleichmachende Verfahren des Evangelisten sich auch hierauf erstreckt habe. Ich fasse das nur als eine Möglichkeit ins Auge und will ehrlich sagen, aus welchem Grunde ich zu diesem Gedanken komme.

Wenn dem Markus bereits beide Speisungen vorlagen, so liegt es nach allem Bisherigen nahe, die eine aus den Erzählungen des Petrus abzuleiten[1]). Aber Petrus kann, so scheint es, unmöglich das Speisungswunder als eigenes Erlebnis erzählt haben. Oder sein Wunderglaube wäre so naiv, seine Erinnerung so von Phantasie überwuchert gewesen, dass seine Mitteilungen für uns überhaupt keinen Wert hätten. Der Versuch, eine von den Speisungsgeschichten auf seinen Bericht zurückzuführen, wäre nur statthaft, wenn wir annehmen dürften, dieser habe von der wunderbaren Sättigung noch nichts enthalten, sondern nur von einem gemeinsamen Mahl berichtet, bei dem Jesus das Brot brach und den Segen sprach wie im Jüngerkreise. Aber diese Vermutung lässt sich wohl aussprechen, jedoch in keiner Weise aus dem Text der Erzählung wahrscheinlich machen. Es fehlt an jeder literarischen Spur jener Aufpropfung. Die Darstellung ist jetzt — bis auf die genannten Kleinigkeiten — völlig einheitlich. Eine ältere Form schimmert nicht mehr durch. Der Bericht scheint von vorn herein auch auf das Speisungswunder angelegt zu sein. Die konformierende Umarbeitung des Berichtes durch unsern Evangelisten müsste eine radikale gewesen sein. Literarisch lässt sich also unsre Vermutung an unsern Texten nicht durchführen.

Es ist aber schon oft, so z. B. auch von Holtzmann, gesagt worden, dass die mit den Speisungsgeschichten irgendwie zusammenhängende Zeichenforderung eine Unbegreiflichkeit wäre, wenn die Überlieferung kurz vorher einen Vorgang berichtet hätte, der sich als Wunder ersten Ranges gibt. Die Vermutung hat doch wahrlich etwas für sich, dass dieser frühere Vorgang zwar sehr bedeutungsvoll, sehr erregend gewesen sei und doch nicht ein Wunder, sondern eine persönliche Kundgebung Jesu, durch welche die Massen zu bisher unerhörter Begeisterung

1) B. Weiss hat dies in Bezug auf die zweite getan, während er die erste der »apostolischen Quelle« zuweist.

entflammt wurden. Welcher Art diese Handlung war, darüber können wir nichts mehr ausmachen. Denn in unsern Texten ist sie mit Ausnahme der feierlichen Brotverteilung ganz von dem Wunder überwuchert. Aus dieser Erwägung heraus möchten wir uns doch für die Möglichkeit aussprechen, dass ein — nun freilich völlig verdunkelter — Berich tüber das Mahl am Ostufer in den Erzählungen des Petrus gestanden habe. Die Parallelüberlieferung dagegen bot von vorn herein das Sättigungswunder und Markus hat dann auch die Petruserzählung danach umgeformt.

Die nächtliche Überfahrt (6_{45-52}) ist bei Markus (V. 48 *καὶ ἰδὼν αὐτούς . . καὶ ἤθελεν παρελθεῖν αὐτούς*) etwas mehr vom Standpunkte Jesu aus erzählt, als bei Matthäus, der von 14_{24} an ganz den Standpunkt der im Boote befindlichen Jünger einnimmt. Gerade die beiden angeführten Sätzchen fehlen dem späteren Erzähler, und es ist nicht unwahrscheinlich, dass er hierin den alten Markustext bewahrt hat, der naturgemäss mehr die Erlebnisse und Stimmungen der Jünger berichtete. Das eigentliche Erlebnis aber war, dass sie Jesum — auf den Wassern wandelnd — erblickten. Aber diese erregende Begebenheit wird überboten und in Schatten gestellt durch den Schluss, den Matthäus und Markus gemeinsam haben: In dem Augenblick, da Jesus ins Schiff steigt, legt sich der Sturm. Dieses zweite Wunder ist nun offenbar ein unorganischer Anhang, der nicht einmal vom vierten Evangelisten nachgebildet worden ist. Es ist eine Doublette zu der Stillung des Sturmes (4_{39}), der es auch im Ausdruck nachgebildet ist (*ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος*). Die alte Überlieferung wird nicht anders als Johannes erzählt haben, dass man Jesum auf den Wogen erblickte. Das Einsteigen ins Schiff kann noch gefehlt haben. Möglicherweise lautete die Erzählung nicht anders als bei Johannes: als man ihn ins Boot nehmen wollte, war man am Lande. Die Perikope enthält mehrere Züge, die vom Evangelisten in ihrer Bedeutung nicht klar gemacht, vielleicht von ihm überhaupt nicht mehr verstanden sind und auf eine reichere Kenntnis von der Sache, die den ersten Erzählern und Hörern zu Gebote stand, hinweisen. Vor allem das höchst eigentümliche und im Zusammenhang des Markus unerklärliche *ἠνάγκασεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἐμβῆναι εἰς τὸ πλοῖον*. Dieser rätselhaft starke Ausdruck weist

darauf hin, dass Jesus mit Gewalt seine Jünger entfernen musste, lässt also ahnen, dass das *ἀπολύειν τὸν ὄχλον* Schwierigkeiten und Aufregungen mit sich brachte, an denen er die Jünger nicht teilnehmen lassen wollte. Dass unser Bericht gleichwohl von diesem offenbar wichtigen Vorgange nichts zu erzählen weiss, lässt noch erkennen, dass eben die Gewährsmänner nicht zugegen waren. Die tiefe Erregung, in welcher Jesus sich befand, zittert noch nach in dem Zuge, dass er allein auf den Berg ging, um zu beten. Je seltener Markus das Beten Jesu hervorhebt (1 35 vom Bearbeiter, 14 32. 35. 39), um so bedeutsamer erscheint es hier. Die Verabredung mit den Jüngern, sich am gegenüberliegenden Ufer zu treffen (*προάγειν εἰς τὸ πέραν*), ist wieder nur aus genauer Lokalkenntnis heraus zu verstehen. Da der Evangelist es an den nötigen Erläuterungen fehlen lässt, weil er für diese Details kein Interesse hat, so ist es wiederum ein Zeichen, wie intim vertraut die alte Überlieferung mit der Lokalität war, dass sie ohne weiteres voraussetzte, diese Wiedervereinigung des zu Fusse gehenden Jesus mit den Jüngern sei möglich. Wenn *πρὸς Βηθσαιδάν* erst vom Bearbeiter stammt (s. S. 85), so fehlt im Text noch völliger jede topographische Erläuterung. Die in der Erzählung hervortretende Aufregung der Jünger erklärt sich aus dem, was mitgeteilt wird, nicht genügend. Auch hier wirkt in dem Bericht eine Stimmung nach, die man aus unserem Markus nicht begreift, die aber in der alten Überlieferung besser motiviert gewesen sein wird. Ebenso ist die lebhafte Schilderung des Volksandranges bei der Landung (6 53—56) bei Markus höchst auffallend. Auch wenn man auf den Text des Urmarkus zurückgeht (S. 208) versteht sich die Lage doch nicht ohne weiteres. Es muss eben in der Überlieferung noch deutlicher, als bei Markus (vgl. jedoch die feine Ausdrucksweise 6 53 und dazu S. 207), sein Besuch in Gennezareth als ein unfreiwilliger, zufälliger und darum nur ganz kurz dauernder gekennzeichnet gewesen sein. Die alten Erzähler müssen gewusst oder empfunden oder auch gesagt haben, dass die abwehrende Haltung Jesu, wie sie in dem *ἀπολύειν τὸν ὄχλον* 6 45 angedeutet war, fortdauerte. Um so weniger passt hier das ausführliche Streitgespräch über Rein und Unrein, um so besser schliesst sich die abrupte Zeichenforderungsscene an (8 11—13), in welcher eine fast bittere

und pessimistische Stimmung Jesu zum Ausdruck kommt. Deswegen passte die Scene auch so gut an den Schluss dieses Teiles, weil in ihr noch einmal stark betont wird, dass Jesus das Volk aufgibt. In der Parallele aus der Redenquelle (Mt 12 39 = Lk 11 29), nach der Matthäus auch seine Markusvorlage bearbeitet hat, stand hier das Jonaszeichen. Markus hat statt dessen die runde Verweigerung eines Zeichens durch einen drohenden Schwur Jesu. Damit ist die hoffnungslose Lage der Juden sehr kräftig bezeichnet. Ihnen soll kein Himmelszeichen zu teil werden, während die Jünger demnächst ein solches erleben werden. So ist diese Gruppe, die wir trotz des Speisungswunders aus den Petruserzählungen abzuleiten wagen, voll lebendiger Züge der Erinnerung. Dass wir gewissermassen noch hinter die Darstellung des Evangelisten schauen und das innere Leben dieser Erzählungen nachempfinden können, verdanken wir freilich dem Berichte des Johannes, der uns einen tiefen Blick in die Vorgänge nach der Speisung tun lässt.

Wir haben nun noch die mitten in diese Gruppe hineinverpflanzten Erzählungen zu betrachten. Der Streit über das Händewaschen (7 1—23) wird begonnen von Pharisäern und Schriftgelehrten. Diese Zusammenstellung, so häufig bei Matthäus, kommt nie wieder bei Markus vor und sticht recht ungünstig ab gegen Ausdrücke wie sie 2 16. 18 gebraucht werden. Wenn die Pharisäer nicht Glosse sind nach Matthäus, so liegt der Accent jedenfalls auch bei Markus auf den γραμματεῖς, die von Jerusalem gekommen sind. Gerade wie 3 22 wird der galiläische Standpunkt mit Bewusstsein eingenommen: der Herd der Feindschaft ist Jerusalem. Die Perikope ist nicht einheitlich. Die Hauptverhandlung 7 1—13, in welcher Jesus, offenbar sehr geschichtlich, das Gebot Gottes den Zutaten der Menschen, den Satzungen der Alten entgegenstellt, ist (ähnlich wie 2 21 f. 27 f. 10 10 ff. 12 26 f.) durch einen Anhang erweitert; zuerst redet Jesus zu den Gegnern, dann zum Volke. In der »Parabel« des Anhangs 7 15, die durch den Ausdruck »der Mensch« an den ähnlichen Anhang 2 27 f. erinnert, zeigt sich das eigentliche Interesse des Evangelisten an diesem Stück der Überlieferung; sie bringt eine Definition des Begriffs der Reinheit, wie derselbe ihm für seine Leser wichtig und bedeutsam ist. Es folgt wie beim Säemannsgleichnis eine ziemlich über-

flüssige Erklärung der Parabel, in welcher dieser Begriff sehr breit eingeschärft wird. Hierbei tritt der Unverstand der Jünger wieder sehr stark hervor; sie sind noch ganz im Judentum befangen. Daher merken sie nicht, um ein wie weittragendes Prinzip es sich hier handelt. Das sind dieselben Jünger, die der Heidenmission des Paulus aus Angst vor »Verunreinigung« mindestens nicht sehr entgegengekommen sind. Die Erklärung der »Parabel« wird vom Evangelisten stammen, ebenso wie die Auffassung, dass der Spruch von der Reinheit eine Parabel sei — während er doch nichts weniger als das ist. Der Spruch selbst kann gerade so gut Überlieferung sein wie 2_{27} (28).

Die Kananäerin (7_{24-30}) ist bei Markus eine Hellenin; sie ist ihm ein Typus im Sinne von Röm 1_{16}. Sie heisst so nach ihrer Sprache und der Zugehörigkeit zu einem freien politischen Gemeinwesen (Schürer II^3 173f.), während die Bezeichnung *Σύρα Φοινίκισσα τῷ γένει* auf die Abstammung geht, sie war eine Phoenicierin. Die Geschichte spielt in dem Gebiet der Stadt Tyrus, also ganz ausserhalb Galiläas. Wir sind im Heidenland — das ist dem Evangelisten und schon dem Erzähler wichtig. Ein wirklicher zeitlicher Zusammenhang mit der vorigen Geschichte besteht nicht, obwohl der Evangelist mit *ἐκεῖθεν ἀναστὰς ἀπῆλθεν* einen solchen herzustellen sucht. Aber für ihn ist der innere Zusammenhang allein wichtig. Stracks von jenem Gespräch ging Jesus zu den Heiden. — Im Charakter erinnert die Perikope sehr an den Hauptmann von Kapernaum, zu dem sie ein Gegenstück ist: die Heidin, die Heilung in die Ferne, die Zuversicht des Glaubens, die Schlagfertigkeit der Bittenden, die Art wie Jesus sich gewissermassen überwunden erklärt. Die Hypothese, dass Markus sie derselben Quelle entnommen habe, in der jene andere Erzählung stand (B. Weiss), hat sehr viel für sich. Diese Annahme ist ganz unabhängig von der Frage, ob Matthäus oder Markus hier den älteren Text hat. Dass das Gleichnis bei Matthäus in ursprünglicherer Form steht, scheint mir zweifellos (vgl. auch Jülicher II, 254ff.), denn es ist eigentlich nur bei Matthäus ganz verständlich und nur bei ihm ein reines Gleichnis. Bei Markus nimmt der Satz *ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα* allegorisierend schon die Deutung vorweg und bricht durch das *πρῶτον* mildernd

dem Gleichnis die Spitze ab (S. 84f.)[1]). Wie man dies Verhältnis erklären möge, durch einen Rückgang des Matthäus auf die Redenquelle oder durch eine Urmarkushypothese — für uns ist hier nur wichtig, dass die Geschichte sich um ein bemerkenswertes Logion Jesu gruppiert, das zum Gegenstande theologischer Reflexion und Bearbeitung geworden ist. Der in der Heidenmission stehende Evangelist hätte dies Wort schwerlich selbst ersinnen können; er hätte sich ja damit eine unnötige Schwierigkeit geschaffen. Es war ihm überliefert, es war allgemein bekannt und nicht zu umgehen; er hatte sich also damit auseinanderzusetzen. Er tat es, indem er durch den Zusatz ἄφες πρῶτον χορτασθῆναι τὰ τέκνα die Zulassung der Heiden wenigstens für später in Aussicht nahm. Die Heilungen vor der zweiten Speisung (nach dem Text des Urmarkus bei Mt 15 29ff. vgl. S. 85f.) sind ganz summarisch geschildert; man sieht nicht, dass hier eine lebendige Überlieferung zu Grunde liegt. Es ist eine Situation wie etwa 3 7—12, nur dass die Dämonischen fehlen. Der »Berg«, auf dem Jesus sitzt, wird ebenso stereotyp und schematisch sein, wie der in 3 13. Das

1) Im Grunde erkennt auch Wernle (S. 166f.) die grössere Ursprünglichkeit des Gleichnisses bei Matthäus an. Aber das Erzählungsschema sei bei Matthäus nicht so ursprünglich wie bei Markus. Bei Matthäus sei die »Härte und Enge Jesu derart ins Jüdische gesteigert, dass sie von selbst dadurch unwahrscheinlich wird«. Matthäus will die Grösse des Glaubens durch die Steigerung des Widerstandes noch grösser machen. Freilich zu Ungunsten der Person Jesu. »Der Mann, der Gleichnisse Lk 11 und von der Kraft des Bittgebets sprach, kann so gehandelt haben wie Jesus bei Markus, aber nicht bei Matthäus«. Es ist wohl möglich, dass Matthäus in der Erzählung stark bearbeitend eingegriffen hat. Denn ihm, der den Grundsatz 10 5f. mit dem Worte 28 19 zu vermitteln und auszugleichen hatte, musste die Perikope ungemein wichtig sein. Darum ist es sehr denkbar, dass er den Gedanken stärker herausgearbeitet hat, wie Jesus, durch den Glauben der Heidin überwunden, den Grundsatz der Selbstbeschränkung auf Israel allmählich aufgegeben habe. Aber die Form des Gleichnisses kann nicht als Bearbeitung der Markusform verstanden werden. Es bleiben auf Wernles Standpunkt nur zwei Möglichkeiten: entweder hat Matthäus zwar im allgemeinen die Geschichte nach Markus gegeben, aber für das Gleichnis auf eine andere Quelle, etwa die Redequelle zurückgegriffen, oder der heutige Markustext ist eine Bearbeitung desjenigen, den Matthäus las, eine mildernde Bearbeitung im Sinne von Röm 1 16.

Einzige an diesem Bericht, was Vertrauen erweckt, ist der eigentümliche, ganz in der Art des Markus gehaltene Ausdruck: *ἦλθεν παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας*. Bei Matthäus fehlt die nähere Angabe des Markus *ἀνὰ μέσον τῶν ὁρίων Δεκαπόλεως*. Aber auch wenn diese erst vom Bearbeiter stammte, so würde doch schon im älteren Text vorausgesetzt sein, dass wir uns auf heidnischem Boden befinden, nämlich in dem ganz singulären Ausdruck: *καὶ ἐδόξασαν τὸν θεὸν Ἰσραήλ*. Ob Markus diesen charakteristischen Umstand bereits vorgefunden, oder — seiner Theorie zu Liebe — erst eingeführt hat, muss unentschieden bleiben.

Die zweite Speisung (8$_{1-9}$) enthält einige vom Evangelisten weiter nicht verwertete oder ausgedeutete Details, die in der ersten Speisung keine Parallele haben, und schon in der hier benutzten Nebenüberlieferung gestanden haben werden: dass die Massen bereits drei Tage bei ihm sind (8$_2$), dass sie noch einen langen Weg, nicht blos den kurzen nach Hause (*εἰς οἶκον αὐτῶν* 8$_3$ fehlt bei Matthäus), vor sich haben. Möglicherweise entstammte die Perikope einem grösseren Zusammenhange, durch den diese Züge besser motiviert waren, als sie es heute bei Markus sind. Was das für eine Nebenüberlieferung ist, darüber gestatte ich mir keine Vermutung. Nur kann ich nicht einsehen, dass hier, bei der zweiten Speisung, die Ableitung aus der Petrusüberlieferung näher läge, als bei der ersten.

6. Wir wenden uns zum folgenden Teil 8$_{27}$—10$_{45}$. Das Petrusbekenntnis steht etwa in der Mitte des Evangeliums und bezeichnet für unseren Verfasser sicherlich einen formell sehr bedeutsamen Einschnitt. Der ganze vorhergehende Teil mit den Speisungen wird durch das Sauerteiggespräch zusammengefasst und abgeschlossen. Dadurch ist also schon angezeigt, dass jetzt etwas Neues beginnt. Aber noch deutlicher ist, dass Jesus in diesem Teile auf seine Volkswirksamkeit verzichtet und sich fast ausschliesslich den Jüngern widmet. Damit ist ein Kontrast zu den vorhergehenden Teilen gegeben. Nachdem bisher in einer Reihe von unmissverständlichen Schilderungen die Hoffnungslosigkeit des Wirkens Jesu unter Israel veranschaulicht ist, nachdem immer wieder betont ist, dass er sich dem Volke nicht offenbaren will und kann, sondern sich von ihm immer mehr zurückzieht, wird nun ebenso unmissverständ-

lich gezeigt, wie er im Kreise der Jünger sich vollends offenbart und die Geheimnisse des Gottesreiches enthüllt. Das Nacheinander von vergeblicher Volkswirksamkeit und erfolgreicher Jüngerbelehrung ist natürlich von unserem Evangelisten auch zeitlich gemeint, aber der pragmatisch-historische Gesichtspunkt ist von ihm nicht besonders betont. Wichtiger wird ihm die sachliche, religiöse Konsequenz sein: das Volk verstockt, die wenigen Auserwählten der Offenbarung gewürdigt. Auch das Petrusbekenntnis ist für Markus nicht im historischen Sinne epochemachend (wie auch Wrede mit vollem Recht ausführt S. 115f.). Denn die Jünger besitzen ja die Erkenntnis dieses wichtigsten Geheimnisses schon längst (4 11f.), trotz ihrer noch fortbestehenden Erkenntnisschwäche. Überhaupt ist die Messianität Jesu nicht das besondere Geheimnis, das in diesem Teil enthüllt wird, sondern die Notwendigkeit des Messiasleidens. Der Messiasglaube der Jünger wird am Anfange dieses Teiles mit grossem Nachdruck konstatiert, weil er die Voraussetzung für die Erkenntnis des Evangeliums vom Kreuz bildet. Oder, anders ausgedrückt, unser Evangelist zeigt, wie Jesus den Messiasglauben der Seinen zur Vollendung und auf die volle Höhe führt, indem er sie in den Leidensgedanken einweiht. Dieser ganze Jüngerteil ist recht eigentlich auf die Gemeinde zur Zeit des Evangelisten und auf die Missionsverkündigung berechnet. Der Leser des Evangeliums soll aus diesem Abschnitt vor allem lernen, dass, wer an Jesum als an den Sohn Gottes glaubt, auch an das Kreuz glauben muss, da Jesus Gottes Sohn ist nicht nur trotz des Leidens, sondern gerade im Leiden. Und wenn gezeigt wird, wie dieser Gedanke schon den Jüngern so sehr schwer einging, so ist das zugleich ein Zeichen davon, dass auch der Gemeinde seiner Zeit das Evangelium vom Kreuze immer noch als eine »Torheit«, als ein paradoxes Mysterium gilt, das nur der Gnosis der Gläubigen sich erschliesst. Darum wird die Leidensverkündigung drei Mal in feierlichem Rhythmus wiederholt, indem zugleich immer wieder angedeutet wird, wie dunkel und rätselhaft sie den Jüngern erscheinen musste. Darum schliesst der Teil sehr wirkungsvoll mit dem Worte vom λύτρον, das die Lösung des Rätsels enthält.

Als erste Gruppe bietet sich dar die Erzählungs-Reihe: Petrusbekenntnis, 1. Leidensverkündigung, Sprüche über das

Leiden der Jünger, Verklärung, Eliasgespräch, epileptischer Knabe (8_{27}—9_{29}). Dass der Evangelist sie nicht aus freier Hand so zusammengestellt hat, sondern bis zu einem gewissen Grade durch die vorangehende Überlieferung bereits gebunden war, erhellt aus folgenden Beobachtungen. Die Erzählung vom epileptischen Knaben hat mit dem Grundgedanken des Teiles, insbesondere mit der Verklärung und mit dem Leidensgedanken nicht das Geringste zu tun. Markus würde sie nicht hier her gestellt haben, wenn sie ihm nicht im Zusammenhange mit der Verklärungsgeschichte überliefert gewesen wäre. Wir haben hier eine chronologisch und lokal genau bestimmte und in sich verknüpfte Gruppe vor uns. Die Erinnerung der alten Erzähler hielt den Umstand fest, das die Heilung am Fusse des Verklärungsberges nach dem Abstieg Jesu und der drei Jünger stattgefunden hatte. Ebenso hängt die Verklärung selber chronologisch eng mit den vorhergehenden Perikopen zusammen: es war sechs Tage nach jenen Reden und Gesprächen bei Caesarea Philippi, dass Jesus mit den drei Vertrauten den Berg bestieg. Je seltener solche zeitliche Angaben bei unserem Evangelisten sind, um so höher müssen wir diesen Zug schätzen und, da er garnicht in seiner Manier ist, dürfen wir schliessen, dass schon die alte Überlieferung die Stücke so verbunden hatte.

Es fragt sich nun, ob die alte Überlieferung schon genau die Reihenfolge der Stücke enthielt, wie unser Markus. Welches ist der Sinn der Anordnung bei Markus? Was bedeutet ihm bei seiner Gruppierung die Verklärung?

Wie in den Speisungsgeschichten sind in unsrer Erzählung die Motive gehäuft. Es stehen drei wichtige und merkwürdige Züge nebeneinander:

1) Die Verwandlung.
2) Moses und Elias.
3) Die Himmelsstimme.

Auf welchen Punkt der Evangelist das Hauptgewicht legt, ist klar durch das Schlussgespräch beim Abstiege V. 9f. Die Jünger sollen von dem Geschauten nicht eher reden, ehe nicht der Menschensohn von den Toten auferstanden sei. Durch die stereotype Bemerkung des Evangelisten (oder Bearbeiters: Matthäus schweigt) über das Nichtverstehen der Jünger wird der Schein erweckt, als ob jetzt eben zum ersten Male von der Auf-

erstehung die Rede sei, während sie doch schon bei der ersten Leidensverkündigung (8 31) erwähnt war. Das »Auferstehen von den Toten« ist nicht etwas Neues, das zu dem Gedanken der Verklärung noch hinzukäme, sondern die Verklärung ist nichts anders als eine sinnliche Vorausdarstellung der Auferstehung, und die Anweisung Jesu hat den Sinn, dass die Jünger von dieser Weissagung nicht reden sollen, ehe sie nicht wirklich erfüllt ist. Also die »Verwandlung« in die Lichtgestalt des Verklärten — das ist die Pointe der Erzählung für unsern Evangelisten. Er will sagen: die drei Vertrauten haben den Auferstandenen nicht erst nach Ostern gesehen; ihnen ist er bereits vorher gezeigt worden, zum Trost in der durch die Leidensverkündigung hervorgerufenen Bestürzung, als Zeichen dafür, dass das notwendige Leiden kein Beweis gegen seine Messianität ist.

Es handelt sich also für Markus um eine vorweggenommene Erscheinung des Auferstandenen. Daraus ergibt sich, dass er die »Verwandlung« vor den Augen der Jünger, auf die er das Hauptgewicht legt, sich denkt nach Analogie der Veränderung, die mit dem auferstandenen Christus vor sich gegangen ist. Wenn Paulus diese so vorgestellt haben wird, dass Jesus nach Ablegung der *μορφὴ δούλου* die *μορφὴ θεοῦ* wieder angenommen hat, das *σῶμα τῆς δόξης* statt des *σῶμα τῆς σαρκός*, so wird Markus die Verwandlung nicht anders gedacht haben. Hierfür spricht besonders die Wahl des beinah technischen Ausdrucks *μετεμορφώθη*. Denn da er nur von den Gewändern sagt, dass sie weiss glänzend wurden, von der Person und dem Antlitz aber nichts, so muss das Wort *μετεμορφώθη* unmittelbar die Vorstellung einschliessen, dass auch der Körper in himmlischem Lichtglanze erstrahlte. Fraglich kann nur sein, wie er sich die Entstehung dieser Veränderung gedacht hat, ob nach Analogie der Verwandlung, wie sie von den auferstandenen Christen erlebt werden wird (I Kor 15. II Kor 3 18) oder so, dass die jetzt zur Erscheinung kommende *δόξα* bereits früher latent vorhanden war und nun in »transparenter« Weise von ihm ausgestrahlt worden sei. M. a. W., es fragt sich, ob Markus hier mehr im Sinne der Paulinischen Kenosis-Lehre denkt oder wie Johannes, bei dem auch der irdische Jesus Träger der allerdings nur den Gläubigen sicht-

baren δόξα war. Der starke Ausdruck »Verwandlung« führt entschieden mehr auf die Paulinische Vorstellung. Jesus erscheint, angetan mit der δόξα, die er als Auferstandener haben wird. Der Sinn der Geschichte ist natürlich, dass er jetzt vorübergehend, auf einen Augenblick erlebt, was später ein dauernder Zustand sein soll. Es ist nun bemerkenswert, dass Markus nicht sagt, Jesus sei schliesslich wieder in den gewöhnlichen Zustand zurückgekehrt. Er hebt nur hervor, dass Jesus wieder allein war, nicht aber, dass der Glanz, der ihn umflossen, verschwand. Dies ist ein Mangel der Darstellung, der um so empfindlicher ist, als der Evangelist wirklich in uns die Vorstellung erweckt hat, die Verklärung sei die Hauptsache an der ganzen Erzählung. Wir kommen durch das Fallenlassen dieses Zuges auf den Zweifel, ob wirklich in dem hier benutzten Berichte die Verwandlung ursprünglich das Hauptmoment, ob sie überhaupt von selbständiger Bedeutung oder gar ein Zusatz des Evangelisten ist.

Jedenfalls halten die andern beiden Motive dem der Verwandlung sehr stark die Waage. Die Erzählung war von Anfang an viel mehr auf die Erscheinung des Moses und Elias und die Himmelsstimme angelegt. Nicht mit einer Silbe ist in der Erzählung selber angedeutet, dass der Zustand der Herrlichkeit mit den Leiden des Messias kontrastiere (dies deutet erst Luk 9 31 an). Die Himmelsstimme sagt nicht, dass der durch den Tod ihnen Entrissene ihnen wieder geschenkt werden soll. Die Himmelsstimme löst nicht das Problem, warum doch der Messias leiden müsse und ob etwa sein Tod den Untergang seines Werkes bedeute; sie antwortet auf die Frage: wer ist Jesus? und sie antwortet im Sinne des Petrus: er ist der Sohn Gottes. So zeigt sich bei näherer Betrachtung ein innigerer Zusammenhang nicht so wohl mit der Leidensverkündigung, als vielmehr mit dem Petrusbekenntnis, der auch über die Leidenssprüche an die Jünger hinübergreift.

Ich stelle nun die Hypothese auf, dass in der alten Überlieferung beide Stücke dicht zusammenstanden und dass die Leidensworte noch fehlten. Dafür spricht auch folgende Beobachtung: das Wort 9 1 *ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἰσίν τινες* [*ὧδε*] *τῶν ὧδε ἑστηκότων* (Matthäus Lukas), *οἵτινες οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου, ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* [*ἐληλυθῦιαν*

ἐν δυνάμει] — fällt aus der Reihe der Leidensverkündigungen an die Jünger einigermassen heraus. Es ist vielmehr eine freudenreiche prophetische Ankündigung und insofern die erste und eigentlich einzige positive Antwort Jesu auf das Petrus-Bekenntnis, die dort stark vermisst wird. Gewissermassen liegt ja freilich in jenem erregten Schweigegebot, mit dem Jesus den Petrus anfährt, eine Bejahung und Zustimmung zu den Worten des Jüngers. Aber man sollte doch noch eine direktere Aussage Jesu erwarten, in der er zu dem Bekenntnis der Jünger Stellung nähme. Die ist nun tatsächlich in 9 1 enthalten und zwar in äusserst feiner und der damaligen Lage angemessener Weise. Ebenso wie an anderen Stellen, wie etwa Mt 11 1ff. (vgl. Predigt Jesu vom Reiche Gottes S. 166 f.), bekennt er sich nicht direkt als den Messias. Seiner rein religiösen und demgemäss rein abwartenden Stellung zur Messianität entsprechend kann er auch garnicht einfach »Ja« sagen zu dem, was Petrus spricht. Er antwortet indirekt, indem er von der Person auf die Sache ablenkt: er redet vom Kommen des Reiches Gottes, wie er sonst vom Kommen des »Menschensohnes«, d. h. von der Erfüllung der Danielweissagung redet. In geheimnisvollem Prophetenton verheisst er Einigen, dass sie das Kommen des Reiches Gottes noch erleben werden. So nahe also ist es; sie haben Recht gehabt, wenn sie in kühnem Glauben und unbezwinglicher Sehnsucht schon an den Pforten des Reiches zu stehen meinen. Denn das bedeutet ja ihr Messiasbekenntnis: das Heil ist da; du bist es, der es bringen soll und keiner sonst. Diese Überzeugung soll sie nicht betrogen haben; sie werden schauen, was sie geglaubt haben. So fügt sich das Wort 9 1 vortrefflich unmittelbar an das Petrusbekenntnis an. Jedenfalls gehört es nicht mit den Leidensweissagungen zusammen [1]).

Zu dieser unsrer Zusammenrückung von Petrus-Bekenntnis und Verklärung passt auch die Erscheinnng des Moses und und Elias. Was haben diese beiden Männer mit dem Tode

1) Das ist der Eindruck, der zu der heutigen Kapiteleinteilung geführt hat. Auch der Markustext trennt 9 1 durch ein besonderes καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς vom Vorhergehenden. Und wenn dieser neue Erzählungsansatz, der bei Matthäus und Lukas fehlt, erst vom Bearbeiter stammen sollte — auch im Urmarkus ist mit ἀμὴν λέγω ὑμῖν das letzte Wort besonders hervorgehoben.

des Messias zu tun? Offenbar garnichts. Auch kann man sich — nach dem folgenden Eliasgespräch — nicht denken, Markus habe sie als Vorläufer der Wiederkunft Jesu gedacht. Denn nach der Anschauung des Evangelisten ist ja Elias schon vorher, in der Person des Täufers erschienen. Welche Funktion haben nun die beiden Propheten in unserer Erzählung? Sie sagen nichts, sie tuen nichts; folglich kommt es nur darauf an, dass sie da sind, dass sie erscheinen, dass sie in der Gemeinschaft Jesu auftreten und mit ihm reden. Jesus erscheint aber ihnen gegenüber nicht als Offenbarungsempfänger, sondern als ein zum Mindesten Gleichgestellter. Wenn es sich bei Caesarea um die Frage gehandelt hat, ob Jesus Elias oder einer der anderen Propheten sei oder der Messias, und wenn er nun hier neben Elias und Moses in mindestens gleichem Range steht, so ist schon durch diese Zusammenstellung die Frage beantwortet. Wer kann denn neben Moses und Elias überhaupt in Betracht kommen, als der Messias? Wenn sie, die Himmlischen, herabsteigen, um mit ihm zu reden und wenn er von himmlischem Glanze umflossen erscheint, da bedarf es kaum noch der Himmelsstimme, um den Jüngern zu sagen, dass er wirklich der Messias sei. Das Bekenntnis des Petrus drückte die feste Überzeugung und Erwartung aus, Jesus werde zu messianischer Herrlichkeit erhoben werden. Die Erscheinung auf dem Berge ist die bestätigende Zusage vom Himmel her: er ist wirklich der Sohn Gottes, und es soll an ihm geschehen, was sie soeben gesehen haben. Rätselhaft ist das Wort des Petrus, von dem auch der Evangelist urteilt: er wusste nicht, was er antworten sollte, seine Antwort war wenig am Platz. Und doch ist das eine klar: sein Vorschlag, Hütten zu bauen, drückt den Wunsch aus, die himmlischen Männer und den Glanz der Erscheinung festzuhalten. Es sind die Worte eines vor Glück Trunkenen, der sich schon im Reiche Gottes fühlt.

Bei unsrer Auffassung erklärt sich nun auch das Eliasgespräch (9$_{9-13}$) beim Abstieg. In dem heutigen Markus-Zusammenhang versteht man nicht, wie die Jünger eigentlich auf Elias kommen. Das Gespräch macht den Eindruck, nur ganz äusserlich ad vocem Elias eingeschoben zu sein. Aber wenn soeben den Jüngern der Beweis gegeben worden ist, Jesus sei nicht Elias, sondern Messias, so ist die Frage der Jünger ganz

logisch. »Wenn Du also schon der Verheissene bist, so ist ja ein Glied aus der Kette der messianischen Ereignisse übersprungen und die Dogmatik der Schriftgelehrten ist ins Unrecht gesetzt. Denn Elias ist ja bisher nicht erschienen.« Jesus widerlegt diese Folgerung: »Nein — es bleibt bei dem alten Lehrsatz der messianischen Dogmatik, dass Elias zuerst kommt und Alles in Ordnung bringt.« Bis hierher ist Alles klar. Es folgt der im Zusammenhang schwierige Satz:

V. 12b *καὶ πῶς γέγραπται ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου,*
ἵνα πολλὰ πάθῃ καὶ ἐξουδενηθῇ;

Doch kann über den Sinn kein Zweifel sein. Wenn jene Lehre über den Vorläufer zu Recht besteht, wie kann dann gleichzeitig nach der Schrift das Leiden und die Verwerfung des Menschensohnes notwendig sein? Wenn Jener seine Pflicht getan und alle Missstände, alle Unordnung und Sünde beseitigt hat, muss doch der Messias mit Jubel empfangen werden! Aber dem ist leider nicht so. Sondern auch Elias ist gekommen, und sie haben an ihm getan was sie wollten, wie in bezug auf ihn geschrieben steht. Der Vorläufer ist bereits dagewesen, aber er hat sein Werk nicht vollenden können, denn die Menschen haben ihn getötet. Auch darin hat sich eine Weissagung erfüllt. Wo steht etwas über den Tod des Vorläufers geschrieben? Im A.T. nicht, wohl aber in der Apokalyptik. Davon gibt uns das in die Johannes-Apokalypse eingesprengte jüdische Fragment Kunde, in dem jedenfalls eine alte apokalyptische Tradition aufgezeichnet ist (11 7).

Dass dieser Gedankengang »künstlich« ist, kann ohne Weiteres bejaht werden, ebenso dass ursprünglich die Gedanken V. 12a. 13 auf einander gefolgt sein müssen:

Ἠλίας μὲν ἐλθὼν πρῶτον ἀποκαθιστάνει πάντα·
ἀλλὰ λέγω ὑμῖν ὅτι καὶ Ἠλίας ἐλήλυθεν
καὶ ἐποίησαν αὐτῷ ὅσα ἤθελον,
καθὼς γέγραπται ἐπ᾽ αὐτόν.

Der dazwischen stehende obige Satz V. 12b erweist sich als ein Einschub, den Matthäus wohl schon gelesen, aber umgestellt hat. Dieser Einschub kann sehr gut von unserem Evangelisten herrühren, der auch hier sein Alles beherrschendes Interesse an den Leidensweissagungen geltend macht. Er greift zurück auf die soeben gehörte erste Leidensverkündigung. Wie

viel feiner und stimmungsvoller aber war die alte Überlieferung angeordnet! Auf das Petrusbekenntnis liess sie die himmlische Antwort der Verklärung folgen, auf sie die Widerlegung eines Rabbinischen Zweifels. Dass Elias schon gekommen ist — das ist eine Aussage ganz im Stil andrer messianischer Aussprüche Jesu: wie er auf die Erfüllung der Jesajanischen Weissagung hinweist (Mt 11 4ff.) und seine Hörer den Schluss ziehen lässt, dass demnach die messianische Zeit angebrochen sein müsse; wie er im selben Zusammenhang sagt, Johannes sei der Elias, der kommen soll (11 14) und seinen Hörern die Folgung überlässt, dann müsse er, der Grössere, jedenfalls der Messias sein — so sagt er auch hier: Elias ist gekommen. Was ist dann noch übrig? Doch nur das Eine, dass der Messias komme. Aber er sagt noch mehr: dem Vorläufer haben sie getan was sie wollten. Das erweckt trübe Aussichten für den Messias. Was werden sie ihm tun? So ist dies Wort eine leise und stimmungsvolle Überleitung zu der folgenden Leidensverkündigung, die nun, in dem von uns vermutungsweise rekonstruierten Zusammenhang, nicht als die zweite, sondern als die erste betrachtet werden muss.

Dass diese Vermutung richtig ist, lehrt die Form, in der die heute als zweite auftretende Leidensverkündigung (9 30—32) erscheint. Sie sieht aus, als ob noch von keiner derartigen Verkündigung die Rede gewesen wäre. Dunkel und geheimnisvoll, unheimlich und rätselhaft klingen den Jüngern diese Worte: *οἱ δὲ ἠγνόουν τὸ ῥῆμα καὶ ἐφοβοῦντο αὐτὸν (ἐπ)ερωτῆσαι.* Keine Spur der Erinnerung daran, dass wegen dieser Sache vor Kurzem erst ein heftiger Zusammenstoss zwischen Petrus und Jesus stattgefunden hat (8 31. 32), auch das Eliasgespräch beim Abstieg vom Berge scheint vergessen zu sein. Das lässt vermuten, dass die heutige zweite Leidensverkündigung in der alten Überlieferung in Wahrheit die erste war, und dass erst der Evangelist die frühere zwischen 8 27—30 und 9 1 eingeschoben hat. Dies Verfahren wäre höchst charakteristisch für seine ganze Art und Anschauungsweise. Die ältere Überlieferung liess erst nach dem Lichtbild der Verklärung den Schatten der Todesweissagung folgen: Jesus ist der Messias — gewiss; aber er muss noch leiden, um zu seiner Herrlichkeit einzugehen. Das ist die Anschauung der vorpaulinischen Gemeinden, für die

der Tod Jesu, wenn auch kein *σκάνδαλον* mehr, so doch ein notwendiges Übel war. Wie anders der Evangelist! Getreu dem Paulinischen Gedanken, dass Jesus der Messias ist gerade durch seinen Tod, lässt er auf die Offenbarung seiner Messianität direkt den Leidensgedanken folgen in paradoxem Zusammenstoss, nicht ohne anzudeuten, dass dieser Gedanke dem Petrus nicht eingehen wollte.

Noch einige Worte über die einzelnen Stücke dieser Gruppe. Das Petrusbekenntnis ist in der Nähe von Caesarea Philippi lokalisiert. In der »Geographie des Markus« kommt diese Gegend sonst nicht vor. Die Angabe ist also nichts weniger als schematisch, sondern höchst konkret. Sie ergibt sich auch nicht als Konsequenz einer von Markus nun einmal angenommenen Reiseroute. Die topographischen Vorstellungen des Evangelisten sind verworren. Er hat für diese Dinge nicht das geringste Interesse. Ihn kümmert weder Ort noch Zeit. Um so mehr ist anzunehmen, dass die Angabe der Örtlichkeit schon in der ihm vorliegenden Überlieferung enthalten war. Im Übrigen weist die Perikope über sich hinaus auf einen weiteren Zusammenhang, indem sie voraussetzt, dass die Jünger über die Volksstimmung genauer unterrichtet sind, als Jesus selber. Er muss also eine Zeit lang die Fühlung mit ihr vorloren haben, während sie, von ihm getrennt, unter der Bevölkerung lebten. Man kann nicht sagen, dass dies bei Markus durch den Zusammenhang motiviert ist. Denn die Aussendung liegt doch schon ziemlich weit zurück und auf den »Fluchtwegen« sind die Jünger immer mit Jesus zusammen. In der alten Überlieferung wird dies Alles besser motiviert gewesen sein. Der Bericht der Jünger über die Meinungen im Volke hat eine Doublette an den Hofgesprächen 6$_{14}$ und $_{15}$. Wir haben aber schon früher vermutet, dass diese dadurch entstanden ist, dass der Evangelist unseren Bericht hier pragmatisch vorbereiten wollte. Wenigstens 6$_{15}$, die Meinungen der *ἄλλοι*, auf die in jenem Zusammenhange garnichts ankommt, ist offenbar nichts weiter, als eine Konformation des Evangelisten nach unserer Stelle. Das Schweigegebot (V. 30: *καὶ ἐπετίμησεν αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ λέγωσιν περὶ αὐτοῦ*) ist von Wrede als eine jener schematischen Bemerkungen des Evangelisten behandelt worden, in denen seine dogmatische Verhüllungstheorie sich ausspreche,

und darauf hin hat Wrede überhaupt Zweifel an der ganzen Perikope erhoben. Es leuchtet ein, wie willkürlich diese Ausdehnung des Zweifels ist. Denn selbst wenn das Schweigegebot schematische Vorstellung des Evangelisten sein sollte, so brauchte es ja nicht mehr zu sein als eine, äusserlich an den Bericht angeheftete Notiz. Und wie aus der von Wrede angenommenen Anschauung des Markus von der geheimen Messianität Jesu die ganze Geschichte, die konkrete Angabe der Örtlichkeit, die Volksmeinungen und das Bekenntnis des Petrus entstanden sein soll, ist doch nicht einzusehen. Aber müssen wir wirklich annehmen, dass das Redeverbot nichts als der stereotype Zusatz des Evangelisten sei? Allerdings ist der Ausdruck, der hier gebraucht wird (ἐπετίμησεν) derselbe, der bei den Dämonenaustreibungen vorkommt (9$_{25}$ vgl. 4$_{39}$), insbesondere da, wo Jesus den Dämonen verbietet, ihn kund zu machen, nämlich an den zwei Stellen 1$_{25}$. 3$_{12}$ (S. 109). Aber er kommt auch sonst vor (8$_{33}$), wird auch von anderen Personen gebraucht (8$_{32}$. 10$_{43. 48}$). Liegt hier wirklich eine schematische Übertragung vor? Wir würden vielleicht dieser Hypothese zustimmen, wenn das Verhalten Jesu, wie es hier geschildert wird, psychologisch unbegreiflich wäre. Das ist aber nicht der Fall. Wie sehr es zu der ganzen Art Jesu, zu der rein religiösen, ganz innerlichen Auffassung seiner messianischen Sendung passt, habe ich bei früheren Gelegenheiten zu zeigen gesucht [1]). Ich will das nicht wiederholen. Aber dies Verhalten ist auch aus anderen, mehr äusseren Gründen sehr begreiflich. Anerkannt ist doch wohl, dass Jesus den Messiastitel im politischen Sinne, dass er alle revolutionären Aspirationen völlig abgelehnt hat. Wenn ihm nun von den Lippen seiner Anhänger ein begeistertes Messiasbekenntnis entgegenscholl, so kann man verstehen, dass ihm schwere Bedenken entstehen mussten. Wie leicht konnte diese Stimmung in unbesonnene politische Unternehmungen ausmünden, wie leicht konnten die Jünger durch die Verbreitung ihrer Ideen eine revolutionäre Bewegung im Volke entzünden! Dass Jesus ihnen verbot, von diesen Dingen zu reden, ist in der Lage und seiner persönlichen Stellung zur Messiasfrage tief

1) Vgl. Predigt Jesu vom Reiche Gottes S. 166 f. Nachfolge Christi S. 31 f. 35.

begründet, dass er es in erregter Weise tat, kann man ihm nachfühlen. Wer sieht gerne seine innersten, persönlichsten Empfindungen dem mehr oder weniger verständnislosen Gerede auch der besten Freunde preisgegeben?

Gegen Wredes Hypothese spricht schliesslich, um auch das hier noch einmal zu sagen, die Erwägung, dass die ganze doch höchst eigentümliche Scene zu den Vorstellungen des Evangelisten garnicht passt. Die Jünger sind ja nach 4 11f. im Besitze der Geheimnisse des Gottesreichs; das bewährt sich ja gerade in diesem Augenblick. Warum erkennt Jesus das nicht etwas freudiger an, warum fehlt hier ein seligpreisendes Wort, wie Matthäus es nachgetragen hat? Die merkwürdige Erregtheit Jesu ist keineswegs eine Konsequenz aus der Idee des Markus; dagegen ist sie geschichtlich und psychologisch sehr begreiflich. Wir kommen sofort noch einmal auf die Frage zurück.

Die erste Leidensverkündigung (8 31), die wir also für einen Einschub des Evangelisten in die ihm vorliegende Gruppe halten, enthält nichts, was uns nötigen würde, sie einer älteren Überlieferung zuzuweisen. Sie ist ganz dogmatisch, das »Lehren« Jesu, die Notwendigkeit des Leidens, die aus dem Gleichnis 12 10 herübergenommene Metapher ἀποδοκιμασθῆναι, die genaue Bezeichnung der einzelnen Synedriums-Gruppen — das Alles braucht nichts anderes als Formulierung des Evangelisten zu sein.

Die zweite Petrus-Scene (8 32. 33) bedarf einer ausführlicheren Erörterung. Wenn wir die erste Scene (8 29. 30) aus alter Überlieferung, vermutlich doch aus den Petrus-Erinnerungen, abgeleitet haben — müssen wir nicht dasselbe bei dieser zweiten tun? Sind wir hier nicht doppelt zu dieser konservativen Annahme verpflichtet? Denn, wie bei der Verleugnung, gilt doch wohl hier der kritische Grundsatz: eine dem Petrus so ungünstige Nachricht wäre nicht aufbewahrt worden, wenn sie nicht dem Evangelisten bereits vorgelegen hätte. Auch hier scheint es am nächsten zu liegen, den Petrus selber als ehrlichen Berichterstatter seiner Demütigung anzunehmen. Auch überlieferungsgeschichtlich spricht Manches für das Alter und die Ursprünglichkeit der Nachricht. Es scheint doch eine Beziehung zwischen dieser Scene und der Versuchungsgeschichte

(Mt 4) zu bestehen. Man hat angenommen, die mythische Erzählung, dass der Satan Jesu die Weltherrschaft anbietet, sei ein poetischer Nachklang etwa eines solchen Vorganges, wie er hier berichtet wird. Petrus hat dem Herrn nahegelegt, Messias zu werden ohne den Leidensweg, also Messias im Sinne der Volkserwartung, und Jesus habe dies als eine widergöttliche Versuchung erkannt und zurückgewiesen. Daraus sei dann der Mythus entstanden. An die Stelle des Petrus ist der Satan getreten, der Gegner des Messias, der ihn von dem Gottgewollten Wege ablenken will. Diese Anschauung hat viel für sich; indessen beachte man, dass im Sinne des Markus und in seinem Zusammenhange der Widerspruch des Petrus sich ausschliesslich gegen das Leiden des Messias richtet und von einem Angebot der Weltherrschaft bei unsrem Evangelisten nicht die Rede ist. Dies Wort *σατανᾶ* bezeichnet hier nicht den Verführer zu einem positiven widergöttlichen Unternehmen, sondern den Widersacher, der Jesum auf seinem göttlichen Wege durch rein menschliche Erwägungen aufhalten will. Petrus ist nicht die Verkörperung des Satan, also ein Organ übermenschlicher Mächte, sondern ist für Jesus ein Satan, gerade weil er ganz und gar menschlich denkt. Es ist also tatsächlich ein nicht geringer Unterschied des Sinnes beider Erzählungen vorhanden. Die Nuance ist recht verschieden. Man könnte aber beide Erzählungen erheblich einander annähern, wenn man diese Petrus-Scene über die Leidensverkündigung hinweg auf das Petrus-Bekenntnis bezöge. Hiermit eröffnet sich eine ganz neue Perspektive. Vielleicht liesse sich die alte Überlieferung folgendermassen rekonstruieren:

καὶ αὐτὸς ἐπηρώτα αὐτούς·
ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι;
ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος λέγει αὐτῷ·
σὺ εἶ ὁ Χριστὸς (τοῦ θεοῦ).
καὶ ἐπετίμησεν [αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ λέγωσιν περὶ αὐτοῦ·
[καὶ προσλαβόμενος ὁ Πέτρος αὐτὸν ἤρξατο
ἐπιτιμᾶν αὐτῷ.
[ὁ δὲ . . στραφεὶς . . ἐπετίμησεν]
Πέτρῳ καὶ λέγει·
ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ,
ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων.

Ich habe im Druck zwei Möglichkeiten der Rekonstruktion angedeutet:

1) Wenn man die eingeklammerten Worte ebenso wie die Leidensverkündigung als Zutat des Evangelisten betrachtet, so ergibt sich ein Text, der der neuesten antimessianischen Hypothese sehr sympathisch sein könnte: Jesus erkennt bereits in dem Messiasbekenntnis des Petrus eine Versuchung, entsprungen aus menschlicher, weltlicher, ungöttlicher Gesinnung. Der Jünger kann den Messiasnamen nur in weltlich-politischem Sinne meinen, und Jesus wehrt das in heftiger Weise ab. Für diese Auffassung spräche noch, dass dabei das »schematische« Schweigeverbot als Zutat des Evangelisten wegfiele, und dass das zweite *ἐπετίμησεν* als Wiederaufnahme des ersten den ursprünglichen Erzählungstenor erkennen liesse. Markus hätte also die Ablehnung des Messiastitels durch Jesus nicht mehr verstanden, ja unmöglich gefunden und sei dadurch veranlasst worden, diesen Tadel Jesu auf etwas anderes, auf die Leidensscheu des Petrus, zu beziehen. So hätte er die ganze Scene durch seinen Einschub umgeprägt. Zur Unterstützung dieser Hypothese führe ich noch etwas Weiteres an: Im Markuszusammenhang macht es sich sehr widerspruchsvoll, dass hier Petrus den Sinn der Leidensverkündigung ganz richtig versteht, während nachher 9 32 die Jünger die nächste Leidensverkündigung nicht begreifen, als ob jener Zusammenstoss mit Petrus noch garnicht vorgekommen wäre: *οἱ δὲ ἠγνόουν τὸ ῥῆμα καὶ ἐφοβοῦντο αὐτὸν ἐπερωτῆσαι.* Markus hat diesen Widerspruch zwar etwas gemildert, indem er sagt, Petrus habe Jesum bei Seite genommen (8 32); die andern Jünger haben also nichts davon gehört (8 33 *καὶ ἰδὼν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ* fehlt bei Matthäus). Aber der Widerspruch bleibt doch bestehen und es würde wirklich eine Erleichterung sein, wenn ursprünglich der Tadel des Petrus sich nicht auf das Leiden des Messias bezogen hätte.

Die Hypothese, die ich so im Sinne der neuesten Anschauung konstruiert habe, hat etwas Bestechendes. Auch ich könnte sie mir aneignen. Denn, wie ich das Messiasbewusstsein Jesu auffasse, als eine rein religiöse Gewissheit der Erwählung

und Sendung, kann ich mir recht wohl vorstellen, dass Jesus in dem Bekenntnis des Jüngers vor allem das ihm Fremde, Politische empfunden und es darum scharf abgelehnt habe. Was mich trotzdem hindert, freudig auf diese Hypothese einzugehen, sind folgende Erwägungen: am Petrusbekenntnis hängt die Verklärung. In der alten Überlieferung muss beides vorhanden gewesen und im Zusammenhang mit einander gestanden haben. Ich verstehe nun nicht, was es noch für einen Sinn haben konnte, die Messianität Jesu vom Himmel her bestätigen zu lassen, wenn er sie kurz vorher so energisch abgelehnt hat. Ich verstehe nicht, wie die Überlieferung zu dieser Anordnung gekommen sein soll, wenn sie das Petrusbekenntnis so rein negativ verlaufen liess. Überhaupt kann ich mir nicht vorstellen, dass es jemals seit der Auferstehung in der urchristlichen Gemeinde eine Überlieferung gegeben haben sollte, wonach Jesus den Jüngern gegenüber die Messianität abgelehnt hätte. Aus diesen Gründen möchte ich eine andere Möglichkeit zur Erwägung stellen:

2) Der vollere Text, den ich oben gegeben habe, mit Einschluss der eingeklammerten Worte, bietet die Vorstellung, dass Petrus auf das Schweigegebot des Herrn mit lebhaften Vorstellungen entgegnet. Er macht ihm Vorwürfe, dass er nicht als Messias hervortreten will; und Jesus erkennt hierin die Versuchung, sein Werk nicht nach Gottes Willen, sondern auf menschliche Weise, mit politischen Machtmitteln zu Ende zu führen. Bei dieser Deutung müssen wir allerdings in das kurze ἤρξατο ἐπιτιμᾶν αὐτῷ viel hineinlegen. Aber das ist in jedem Fall nötig, auch wenn wir unseren Markustext einfach erklären wollen.

Sachlich, geschichtlich ist gegen diese Gestalt der Überlieferung nichts einzuwenden. Aber formell ist sie sehr wenig überzeugend. Denn sie ist allzu knapp und dunkel. Der Vorwurf Jesu ist wenig motiviert. Dazu das dreimalige ἐπιτιμᾶν, das nun Schlag auf Schlag folgt. Ich wage nicht für diese Hypothese einzutreten.

So scheint doch nichts übrig zu bleiben, als entweder die erste Form unsres Rekonstruktionsversuches als ursprünglich anzunehmen oder die zweite Petrus-Scene, ebenso wie die erste Leidensverkündigung vom Evangelisten und nicht aus der

Petrusüberlieferung abzuleiten. Ich wiederhole, dass ich trotz meiner von Wrede stark abweichenden Auffassung des Messiasbewusstseins Jesu der ersteren Annahme sachlich wohl zustimmen könnte. Aber um der obengenannten Gründe willen halte ich doch für notwendig, die Herkunft des Satanswortes aus der Petrus-Überlieferung anzuzweifeln. Es braucht ja nicht Erfindung des Evangelisten zu sein. Er kann hier eine vereinzelte Überlieferung, ein Logion benutzt haben. Es kann aber auch die Scene ursprünglich hinter der zweiten Leidensverkündigung gestanden haben und vom Evangelisten als Gegenstück zum Petrusbekenntnis hierher versetzt worden sein [1]). Petrus der Bekenner erscheint hier als in der Verleugnung leidensscheu, diesmal nicht sowohl für sich wie für seinen Herrn. Er ist auch in diesem Punkte Sprecher und Vertreter der Jünger mit ihrer verständnislosen Gesinnung dem Leiden gegenüber. Das Evangelium vom Kreuze war eben nicht nur den Juden, sondern am Anfang auch den gläubigen Jüngern ein schweres Ärgernis. Petrus selbst mag, wenn auch wohl in anderem Zusammenhange, etwa im Anschluss an die zweite (erste) Leidensverkündigung davon geredet haben. Der Evangelist aber empfindet, so recht aus der Seele des Paulus heraus [2]), dass nur einer, der seinen Sinn auf menschliche statt auf göttliche Dinge richtet, sich an der göttlichen Weisheit des Kreuzes Christi stossen kann. Wie wirkungsvoll und wie echt im Geiste des Paulinischen Evangeliums Markus nun hier die Sprüche

1) Für diese Möglichkeit würde folgendes sprechen: der eigentümliche Zug, dass Petrus Jesum bei Seite nahm und ihm heftig zuredete, würde, wenn er einst hinter 9_{32} gestanden hätte, eine ausgezeichnete Folie haben an dem vorhergehenden Satze, dass die Jünger das Wort nicht verstanden und sich fürchteten, ihn zu fragen. Petrus aber, der wohl verstand, was Jesus meinte, fasste sich ein Herz, nahm ihn bei Seite und machte ihm Gegenvorstellungen. Indem nun aber Markus diese Scene samt der ersten Leidensverkündigung zwischen das Petrusbekenntnis und die Verklärung setzte, hätte er zwar die zweite Leidensverkündigung ihrer eigentümlichen Wirkung beraubt, aber die der Petrusscene und der Verklärung gesteigert. Denn an dem Widerstreben des Petrus wird dem Leser die ganze Paradoxie des Kreuzesevangeliums klar und die Verklärung bringt doppelt schlagend die Erhabenheit der Gottesgedanken über die der Menschen zum Ausdruck.

2) *φρονεῖν τά* .. oft bei Paulus, nie in den Evangelien!

vom Jüngerleiden angereiht hat, haben wir früher gesehen. (S. 70 und 93). Diese Sprüche haben fast sämtlich ihre Parallelen und wahrscheinlich auch ihren ursprünglichen Standort in zusammenhängenden Spruchreihen der Redenquelle [1]). Die Annahme, dass Markus sie aus dieser Quelle entnommen und hierher verpflanzt habe, ist naheliegend und bietet keine Schwierigkeiten. Bemerkenswert ist, dass Markus 8 34 den Ausdruck der Selbstverleugnung hinzugefügt haben würde — vielleicht im Gegensatz zur Verleugnung des Herrn durch Petrus. Das »Nachfolgen« hat bei ihm gewiss schon den späteren Sinn des Martyriums, namentlich wenn man bedenkt, dass das Wort niedergeschrieben ist, nachdem vor kurzem Petrus es in diesem Sinne erfüllt hatte (S. 64 vgl. Joh 21 19. 22). Ohne Parallelen in der Redenquelle sind die Sprüche 8 36. 37. Man beachte hier den zweimaligen Ausdruck (ὁ) ἄνθρωπος, der uns in gewissen Markusstücken begegnet (2 27 [28 vgl. 2 10]. 7 15ff. 20ff. 10 9). Dem Evangelisten eigentümlich ist ferner das ἀπαρνεῖσθαι ἑαυτόν (V. 34) [2]).

Die Verklärungsgeschichte (9 1—13), die nach unserer Rekonstruktion als Korrelat zum Petrusbekenntnis in einem ursprünglichen Zusammenhange mit diesem Hauptstück der Petruserinnerungen stehen würde, scheint nun freilich einer Ableitung aus dieser Quelle unüberwindliche Schwierigkeiten entgegenzustellen. Wenn irgendwo, so soll hier ein Mythus vorliegen, den man in allen Einzelheiten auf alttestamentliche Vorbilder zurückgeführt hat. Strauss (L. J. II, 250 ff.) ist hier vorangegangen und Holtzmann stimmt ihm noch im wesentlichen bei, indem er (S. 85) »dies glänzendste aller poetisch-didaktischen Produkte des Urchristentums« als Gegenstück zu der Erzählung Ex 24 beurteilt. Zugleich freilich soll auf die Entstehung unserer Perikope »der Midrasch vom Erglänzen des vom Sinai herabkommenden Moses II Kor 3 7—4 6« eingewirkt haben (Neut. Theol. I, 424), »ohne den sie nicht dasein würde«. Was

1) 8 34 Kreuzesnachfolge vgl. Mt 10 38 = Lk 14 27.
8 35 Lebenverlieren und Gewinnen vgl. Mt 10 39 = Lk 17 33.
8 38 Wiederkunft des Menschensohns vgl. Mt 10 33 = Lk 12 9.

2) Zusätze des Bearbeiters sind: die Erweiterung des Hörerkreises V. 34, καὶ τοῦ εὐαγγελίου V. 35, ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ μοιχαλίδι καὶ ἁμαρτωλῷ V. 38, ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει 9 1.

zunächst die Paulinische Ausführung betrifft, so muss hier gleich zu Anfang gesagt werden: wenn das alttestamentliche Vorbild überhaupt eingewirkt hat, so jedenfalls nicht durch Vermittlung der Korintherstelle. Denn mit ihr hat unser Markustext auch nicht die geringste Ähnlichkeit. Vor allem fehlt ihm das einzige, was etwa parallel sein könnte, die bleibende δόξα Christi im Gegensatz zu der verschwindenden des Moses. Denn wenn etwas gewiss ist, so ist es das, dass Markus die Verklärung Jesu nicht als eine dauernde betrachtet, sondern als einen vorübergehenden Zustand, gewissermassen als eine Weissagung auf den in Zukunft bleibenden. Damit ist jeder Parallelismus zu der Paulus-Stelle aufgehoben, und die Behauptung Holtzmanns hat nicht den geringsten Grund. Weit frappierender sind die Berührungen mit der alttestamentlichen Geschichte. Wie Moses mit Aaron, Nadab und Abihu auf den Berg steigt, so Jesus mit drei Jüngern ebenfalls auf einen Berg. Wie dort eine Erscheinung der göttlichen Herrlichkeit stattfindet, so auch hier. Freilich sind Ex 24 auch noch die 70 Ältesten dabei. Sechs Tage spielen in beiden Geschichten eine Rolle, im A. T. muss Moses 6 Tage auf die Gottesoffenbarung warten, bis er »in die Wolke hineingehen« (vgl. Lk 9$_{34}$ ἐν τῷ εἰσελθεῖν αὐτοὺς εἰς τὴν νεφέλην) darf; bei Markus liegen 6 Tage zwischen der Verklärung und dem Petrusbekenntnis. Die νεφέλη ἐπισκιάζουσα hat ausserdem ihr Vorbild in Ex 40$_{35}$. Freilich sind nun auch sehr starke Differenzen da. Wenn zunächst Moses und Jesus parallel erscheinen, so verschiebt sich doch diese Parallele sofort, indem nicht Jesus die Offenbarung empfängt, sondern die Begleiter, die auf dem Sinai ausdrücklich von der Nähe Gottes fern gehalten werden, und nur von weitem anbeten sollen. Das Wort δόξα kommt bei Markus überhaupt nicht vor, während andere Züge bei Markus wieder kein Vorbild im Exodus haben. Trotzdem wird aber wohl eine Beziehung zwischen beiden Geschichten bestehen. Am auffallendsten ist die Übereinstimmung in dem Kontrast zwischen der Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit auf dem Berge und der schweren Enttäuschung beim Herabstieg (vgl. Ex 32. 34), der Gegensatz zwischen hell und dunkel, zwischen dem kleinen Kreise und der unten harrenden Menge. Aber die zweite Erzählung des Markus hat doch nun wieder gar keine Ähnlich-

keit mit der vom goldenen Kalbe. Der Unglaube der Jünger und der Abfall des Volkes sind doch nicht so vergleichbar, dass man annehmen müsste, es läge hier eine Nachbildung vor. Wir haben nun schon früher darauf aufmerksam gemacht, wie wenig die Heilung des epileptischen Knaben zu den leitenden Gedanken dieses Markus-Teiles passt und wie wenig wahrscheinlich es daher ist, dass der Evangelist erst diese Gruppierung der zwei Geschichten vollzogen haben. Das Nacheinander beider wird ihm gegeben gewesen sein. Wie bei andern Gruppen, z. B. bei Jairi Töchterlein und dem blutflüssigen Weibe, kann diese Komposition, die so wenig in der Art des Evangelisten liegt, nur daraus erklärt werden, dass schon die alte Überlieferung sie ihm so darbot. Dann aber wird es doch sehr wahrscheinlich, dass erst der Kontrast zwischen beiden Erzählungen den Schriftsteller auf den Gedanken gebracht habe, dass hier eine Ähnlichkeit mit der alttestamentlichen Geschichte vorhanden sei, und so mag er denn durch Herausarbeitung einzelner Züge die Parallele lebendiger und nachdrücklicher gestaltet haben.

Wenn wir fragen, was etwa Zutat des Evangelisten zu einem alten Bericht sein könnte, so ist die Antwort schon durch unsere früheren Erörterungen gegeben. Nämlich sein Interesse haftet an der Erscheinung des Verklärten; das μετεμορφώθη ist für ihn charakteristisch. Wenn er nun auch das Stichwort δόξα nicht geradezu ausspricht, so ist doch kein Zweifel, dass er unter dieser Verwandlung die Erscheinung der göttlichen Herrlichkeit versteht. Also der Hauptpunkt, in dem beide Geschichten sich berühren, die Erscheinung der göttlichen Herrlichkeit, ist so sehr mit dem Interesse des Evangelisten an diesem Stück verknüpft, dass wir gerade diese frappierende Parallele als ein Werk seiner Hand bezeichnen möchten.

In der alten Erzählung spielte die Erscheinung der göttlichen Herrlichkeit keine oder doch nur eine nebensächliche Rolle. Der Glanz, von dem die Gewänder Jesu umflossen waren und — nach Matthäus und Lukas — sein Antlitz erstrahlte, braucht ursprünglich nichts weiter gewesen zu sein, als entweder der Wiederschein von den himmlischen Gestalten Moses und Elias oder die Verklärung, die an einem Menschen erscheint, der gerade mit den Himmlischen in Verkehr steht.

So erschien z. B. das Antlitz des Stephanus wie das eines Engels, als er, voll heiligen Geistes, den Himmel offen sah und die Herrlichkeit Gottes erschaute (Act 6 15. 7 55f.). Für diese unsere Annahme spricht, dass von dem Verschwinden des göttlichen Glanzes weiterhin keine Rede mehr ist. Nur Moses und Elias sind verschwunden. Dass damit auch die δόξα Jesu, oder seine μεταμόρφωσις ein Ende hat, scheint dem Verfasser selbstverständlich zu sein. In dem alten Bericht dauerte also der Glanz nur so lange, als Moses und Elias zu sehen waren; er war also eine Begleiterscheinung dieser himmlischen Gestalten.

Ein zweiter Zug, der aus der alttestamentlichen Erzählung entnommen sein wird, ist die beschattende Wolke (Ex 40 35), die auch Ex 24 auf dem Berge liegt und die Herrlichkeit Gottes birgt. Aus der Wolke kommt bei Markus und im Exodus die Stimme Gottes. In dem einen Falle ruft sie den Moses zur Gottesschau, im anderen proklamiert sie Jesus als Gottessohn. Dies scheint ja nun ein ursprünglicher Bestandteil der alten Erzählung gewesen zu sein. Denn, wenn unsere Annahme richtig ist, so war diese ja von vorn herein darauf angelegt, die göttliche, himmlische Bestätigung des Petrusbekenntnis darzustellen. Und so wäre denn namentlich die Himmelsstimme ein unentbehrlicher Zug, ja die eigentliche Pointe der Geschichte.

Dennoch wage ich die Vermutung, dass auch dieser Zug von der Wolke oder Himmelsstimme eine Zutat zu dem älteren Bericht ist. In dem Schluss der Erzählung nämlich (V. 8) wird auf dies zweite prodigium keine Rücksicht mehr genommen. Es wird nicht gesagt, dass die Wolke verschwunden sei. Es wird nicht gesagt, dass man den Sprecher der Worte nicht schauen konnte. Sondern es wird über V. 7, d. h. über die Wolkenerscheinung hinweg, nur berichtet, dass Moses und Elias verschwanden, dass Jesus wieder allein war. Ferner: wir haben schon früher hervorgehoben, dass die Erscheinung des Moses und Elias neben Jesus schon eine Beantwortung des Petrusbekenntnisses ist (S. 232). Wenn Jesus als ein mindestens Gleichgestellter neben ihnen steht, was kann er denn anders sein, als der Messias? Jedenfalls ist er weder Moses noch ist er Elias. Er ist etwas andres als sie. Und das kann nur der Messias sein. Wenn also durch die Erscheinung der beiden

Vorläufer die göttliche Bejahung des Jüngerglaubens bereits gegeben ist, so erscheint daneben die ausdrückliche Proklamation vom Himmel her fast überflüssig. Wir empfinden sie als eine allzu massive Demonstration und Verstärkung der ersten zarteren, traumhaften, aber sinnvollen Erscheinung. Wenn nun weder die Wolke, noch die Worte der Himmelsstimme irgend etwas Originelles enthalten, jener Zug die Nachbildung einer alttestamentlichen, diese Worte eine Wiederholung der Himmelstimme bei der Taufe sind, so scheint mir die Annahme nicht zu kühn, dass V. 7 eine Zutat des Evangelisten zu der alten Überlieferung sei.

Doch ein originelles Wort bietet die Himmelsstimme, die Mahnung: *ἀκούετε αὐτόν*! Dies ist ein Wort aus der Verheissung, dass Gott in der Endzeit einen Propheten wie den Moses erwecken werde (Dtn 18 15). Es passt also zu der Gesamtanschauung des Evangelisten, die er an diesen Bericht herangebracht hat, wonach hier im Leben Jesu ein Vorgang aus dem Leben des Moses sich wiederholt. Aber diese auch nur andeutende Gleichung zwischen Jesus und Moses passt nicht zu der Erscheinung des Moses und Elias neben Jesus. Und dieser Punkt ist nun überhaupt der, welcher der mythischen Auflösung des ganzen Berichtes den stärksten Widerstand entgegensetzt. Denn er kann nicht aus dem alttestamentlichen Vorbilde abgeleitet werden; er durchkreuzt überhaupt die Parallele zwischen Ex 24 und Mk 9 auf das empfindlichste. Damit ist gesagt, dass wir hier den festen Kern des Berichtes haben, um den sich alles andere erst krystallisiert hat. Das Wesentliche der Erscheinung war ursprünglich nicht die Verwandlung Jesu, nicht die Himmelsstimme, sondern das Auftreten des Moses und Elias neben Jesus. Wie bereits mehrfach gesagt, kann die alte Überlieferung in dieser Vision die eigentliche Antwort auf das Petrusbekenntnis gesehen haben. Wenn man dagegen einwendet, dass dann doch nur ein sehr indirektes Korrelatverhältnis zwischen Bekenntnis und Vision bestehen würde, so spricht das zu Gunsten unserer Annahme, dass hier eine Erinnerung an einen wirklichen Vorgang zu Grunde liegt. Wäre die Responsion direkter, wie bei der Himmelsstimme, so läge der Verdacht einer künstlichen Konstruktion nahe. So aber spricht gerade das Merkwürdige und Unbestimmte, das

undogmatisch Unpräzise dieser Erscheinung für eine individuell gefärbte Erinnerung höchst eigenartiger Natur. Das visionäre Nebeneinander Jesu und der zwei Propheten war gegeben. Da dies Erlebnis einige Tage nach dem Bekenntnis bei Cäsarea sich zutrug, so ergab sich daraus die Auslegung der Erscheinung: Jesus ist wirklich der Messias. Das hat die spätere Überlieferung, wahrscheinlich erst Markus, vergröbert durch Hinzufügung der Himmelsstimme, in der der Messiasgedanke stärker und deutlicher zum Ausdruck kommt.

An der Erscheinung der Propheten hängt das Wort des Petrus vom Hüttenbauen (V. 5). Der abrupte Ausruf entbehrt völlig der Klarheit und Präzision, die man bei einem dogmatisch wichtigen, prinzipiellen Wort erwecken würde, das der Evangelist dem Apostel in den Mund gelegt hätte. Vermutlich wird der Vorschlag des Petrus zur Zeit als die Überlieferung kursierte, den Zeitgenossen aus herrschenden apokalyptischen Vorstellungen heraus unmittelbarer verständlich gewesen sein als uns heute. Wir können nur vermuten, dass er irgendwie beabsichtige, den so überwältigend erschienenen Zustand der Dinge fest zu halten. Der Evangelist empfindet selbst das Merkwürdige dieser Worte und erklärt sie aus der Verwirrung, in der sich Petrus befand (V. 6). Er weiss nicht recht etwas damit anzufangen. Das ist ein Zeichen davon, dass sie ihm überliefert waren und dass er sie trotz ihrer Dunkelheit und, obwohl sie ihm wenig angemessen erschienen, nicht zu ändern wagte. Sie sind ein völlig irrationaler, aus alttestamentlichem Mythenvorbild nicht abzuleitender, Bestandteil der alten Überlieferung, ein Stück Erinnerung an eine grosse Stunde, in der Petrus nicht gerade mit Würden bestand. Der gewisse Humor, mit dem der Evangelist die wirre und unpassende Antwort des Petrus betrachtet, mag schon in der alten Überlieferung zum Ausdruck gekommen sein, am wahrscheinlichsten in der Form einer Selbstironie des Petrus.

Wenn schon dies Wort die Bestürzung oder Verwirrung des Petrus, kurz einen eigentümlichen Gemütszustand voraussetzt, so wird dieser noch besonders hervorgehoben am Schluss der Erzählung. »Und plötzlich, als sie sich umblickten, sahen sie Niemand als Jesus allein bei ihnen«. Das setzt voraus, dass sie bei der vorhergehenden Szene den Blick entweder auf die

Wolke allein oder — was wohl passender ist — zu Boden gerichtet hielten. Am besten wird man die Szene so denken, dass sie im Gebet auf der Erde lagen, das Antlitz in den Staub gebeugt und nun auf- und sich umblickten. Matthäus hat so verstanden, hat aber erst am Schluss der Szene von einem Fallen aufs Antlitz berichtet, während Lukas schon vorher einen Zustand traumhafter Schlaftrunkenheit annimmt. Bei Markus dagegen ist offenbar eine nicht aufrechte Haltung von vornherein vorausgesetzt. Auch dies führt darauf, dass an der Erzählung die Vorstellung haftete, wie die Jünger sich in ungewöhnlicher Haltung und Stimmung, sei es in Schlaftrunkenheit, sei es in Ekstase oder Gebetsverzückung befanden, was ja bei dem visionären Erlebnis durchaus angemessen ist. Freilich kann es sich in einem vorauszusetzenden Urbericht des Petrus nur um ein Erlebnis des Petrus allein gehandelt haben, wofür ja auch das alleinige Hervortreten des Jüngers in V. 5. 6 spricht. Sehr begreiflich aber ist es, dass der spätere Erzähler dasselbe von allen Dreien berichtet. Denn für ihn handelt es sich natürlich nicht um eine subjektive Vision, sondern um eine objektive Erscheinung. Wenn Petrus sie gesehen hat, müssen auch die anderen etwas davon wahrgenommen haben.

Wir haben also folgende Entwicklung der Überlieferung angenommen: Petrus pflegte zu erzählen: Wenige Tage nach Caesarea Philippi ging der Herr mit den Vertrauten auf einen hohen Berg, indem er die anderen Jünger unten liess. Grund und Zweck dieser Zurückgezogenheit gab er nicht an. Dort oben, vielleicht in einem nächtlichen Traume oder in der Verzückung beim Gebet hatte Petrus ein Gesicht: Moses und Elias erschienen ihm, mit Jesus redend und ihn mit ihrem Glanze bestrahlend. Er sah darin eine beseligende Bestätigung des Glaubens und der Hoffnung, die er erst vor kurzem als begeisterter Sprecher der Genossen bekannt hatte. Fast schämte er sich später, wenn er an die wirren und törichten Worte dachte, in die er bei seiner Vision ausgebrochen war. Als er zur Besinnung kam und sich aufrichtete, war die Erscheinung verschwunden.

Diese Erzählung erschien dem Evangelisten weit bedeutsamer. Vor allem verstärkte er die göttliche Antwort durch die Himmelsstimme. Sodann aber erschien ihm der Glanz an

der Person Jesu höchst bemerkenswert. Er fasste ihn auf als eine vorweggenommene Erscheinung der göttlichen Herrlichkeit (*μετεμορφώθη*), die an dem Auferstandenen und Wiederkommenden sich offenbaren wird. Darin bestärkte ihn die Analogie dieser Geschichte mit der Exodus-Erzählung und so baute er sie im Sinne dieser Parallele weiter aus (Wolke auf dem Berge). Eine Abrundung erhielt das Bild, indem er die 1. Leidensverkündigung voranstellte und so den Kontrast zwischen dem Leiden des Messias und der darauf folgenden Herrlichkeit zu höchst wirkungsvoller Darstellung brachte.

Das Gespräch beim Abstieg haben wir schon erörtert. Es kann hier ein Stück Petruserinnerung zu Grunde liegen, das aber vom Evangelisten auf den Leidensgedanken hin zugespitzt ist.

Die Heilung des epileptischen Knaben (9 14—27) hing nach unserer Annahme eng mit der Verklärungsgeschichte zusammen. Sie erweist sich als ein Stück guter Überlieferung. Die ganz besondere Situation, dass der Vater den Knaben bereits zu den Jüngern gebracht hat, die ihn nicht heilen können, das Herzukommen der Vier zu dem Volkshaufen — das wären höchst künstliche und gar nicht in der Manier unsres Evangelisten liegende Züge, wenn es nicht eben sehr lebendige Erinnerungen an jene Rückkehr vom Berge wären. Allerdings ist der heutige Markustext durch eine Anzahl von Zügen ausgestaltet, die — bei Matthäus und Lukas fehlend — wohl erst dem Bearbeiter zuzuweisen sind. Dazu gehört vor allem die Unterscheidung der drei Gruppen: *μαθηταί*, *ὄχλος*, *γραμματεῖς συνζητοῦντες*. Statt dessen hatte der alte Text, wie die Seitenreferenten zeigen, nur den *ὄχλος* und der ist mit den *μαθηταί* (V. 18) identisch. Es war also in dem alten Bericht die kleine Gruppe der drei Vertrauten dem grossen unabgegrenzten und und ungezählten Kreise der Anhänger gegenübergestellt. Nur so erklärt sich, dass Jesus 9 19 sie ohne weiteres als Repräsentanten der *γενεὰ ἄπιστος* auffasst. Diese Durchkreuzung des Schematismus der Zwölfzahl ist wie immer ein gutes Zeichen. Dass die Jünger den Dämon nicht austreiben können, widerspricht in sehr erfreulicher Weise der dogmatischen Anschauung 6 7, dass die Zwölf Macht über die Geister haben. Die Beschreibung des Kranken weicht sehr erheblich ab von anderen Fällen, auch von dem in der Synagoge zu Kapernaum. Es handelt sich um ein *πνεῦμα*

ἄλαλον, das natürlich kein Messiasbekenntnis aussprechen kann; die Zustände des Knaben werden deutlich als epileptische geschildert. Das Gespräch Jesu mit dem Vater fehlt den Seitenreferenten. Hier erneuert sich wieder die Frage, wie denn beide dazu gekommen sein sollen, diesen lehrreichen und packenden Passus auszuschalten. Es gibt keine überzeugende Erklärung hierfür und bleibt nichts übrig als die Annahme, dass hier eine Ausführung des Bearbeiters vorliege[1]). Sie erinnert an die beiden Heilungen (Taubstummer und Blinder) in dem fast ärztlichen Verfahren Jesu, der sich nach der Dauer der Krankheit erkundigt. Das ergreifende Zwiegespräch über den Glauben (V. 23 f.) hat in diesem Zusammenhange vielleicht den Zweck, zu erklären, weshalb die Jünger den Knaben nicht heilen konnten: sie hatten keinen Glauben. Ebenso ist die Heilung nur bei Markus, d. h. vom Bearbeiter, breiter ausgemalt als bei den Seitenreferenten. Der einfache Bericht des alten Evangeliums hob nur die Bedrohung Jesu, das Ausfahren des Dämons und die Heilung des Knaben hervor. An der Geschichte ist nichts zu beanstanden. Dass der Knabe beim Nahen des Wundertäters und bei der Bedrohung einen Anfall erleidet und dass dann Beruhigung eintritt, ist durchaus natürlich. Dass alle Beteiligten, auch Jesus selbst, das als Austreibung des Dämons auffassen, ist in der Gesamtanschauung der Zeit begründet.

Das kurze Gespräch Jesu mit den Jüngern über das Dämonenaustreiben (9$_{28}$f.), das bei Lukas fehlt, ist ein Anhang in der Manier des Bearbeiters; bei Matthäus lautet das Wort Jesu (nach dem ältesten Texte) anders. Selbst wenn die Verse im alten Markus schon gestanden hätten, so wären sie doch kaum ein unablöslicher Bestandteil der vorigen Geschichte, sondern ein Epilog, den der Evangelist angefügt hätte — ein vereinzeltes Logion, das er hier untergebracht hat, zu Nutz und Frommen aller derer, die es mit Exorcismen versuchen wollen.

1) Wenn für Matthäus auch die Annahme zulässig wäre, er habe eine andere, kürzere Darstellung der des Markus vorgezogen, so würde das Problem bei Lukas damit nicht gelöst sein. Denn das wäre ja nur der merkwürdige Zufall in einer andern Form, dass auch Lukas auf dieselbe kürzere Quelle zurückgegangen sei.

Die zweite Leidensverkündigung (9$_{30-32}$) wäre also — nach unserer Rekonstruktion — in der Petrusüberlieferung auf die Heilung des Knaben gefolgt. Nach der Erzählung des Petrus hätte also Jesus die Jünger von den Höhen messianischer Begeisterung in die Niederung seiner düsteren Todesstimmung geführt. Ehe ihre Hoffnungen sich verwirklichen können, müssen sie erst noch das Traurigste erleben, den Tod dessen, den sie für den Messias halten. Dass die Jünger diese Worte nicht verstehen, ist begreiflich nur, wenn sie die erste Ankündigung dieser Art darstellen; in der Anordnung des Markus ist ihr fassungsloses Befremden unverständlich (S. 234). In den Petruserzählungen war ihr Nichtverstehen noch besonders gut motiviert durch die mystische Dunkelheit der Worte, wodurch diese Leidensverkündigung sich von den anderen sehr zu ihrem Vorteil unterscheidet. Es fehlt hier die breite Ausmalung ex eventu, die namentlich in der dritten so sehr hervortritt. Statt dessen nur das Wortspiel, dass der »Mensch« den Menschen überantwortet werden soll. Spezialisierend wird hinzugefügt, dass sie ihn töten werden und dass er nach drei Tagen auferstehen soll. Wenn Jesus überhaupt von seinem bevorstehenden Leiden geredet hat, kann man es sich in dieser Form am ehesten vorstellen. Ihm ist gewiss geworden, dass der von Daniel geweissagte »Mensch«, anstatt eitel Macht und Herrlichkeit zu erwerben, schmachvoll in die Hände der Menschen geraten muss.

Der grössere Abschnitt, der von der zweiten Leidensverkündigung bis zum Worte vom Lösegeld reicht (9$_{30}$—10$_{45}$), ist in seinem Aufbau und seiner Komposition sehr schwer zu beurteilen. Hier stösst unsere Quellenanalyse auf fast unüberwindliche Hindernisse. Die dritte Leidensverkündigung macht nur scheinbar einen sachlichen Einschnitt. Denn die darauffolgende Perikope vom Ehrgeiz der Zebedaiden und die Demutsrede (10$_{35-45}$) hält sich ganz in der Stimmung und im Charakter der vorhergehenden Stücke. Die dritte Prophezeiung steht offenbar nur als einschärfende, nachdrückliche Wiederholung da. Je näher das Ende kommt, um so spezieller, um so schrecklicher wird die Weissagung. Das Erschütternde, Paradoxe dieser Botschaft wird in unserem heutigen Markustext noch besonders unterstrichen, indem hier — ohne Bezeugung

durch die Parallelen — in der dramatisch-accentuierenden Weise des Bearbeiters das dumpfe Staunen des engeren und weiteren Jüngerkreises und der harte Heroismus Jesu stark hervortritt:

καὶ ἦν προάγων αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἐθαμβοῦντο
οἱ δὲ ἀκολουθοῦντες ἐφοβοῦντο.

Mit dieser letzten Wiederholung erreicht der Evangelist noch einen anderen Zweck. Durch einige eingestreute geographische Notizen, wie sie sonst garnicht in seiner Art liegen, erweckt er bei dem Leser den Eindruck, wie Jesus sich allmählich dem unausweichlichen Ziele nähert. Die Geographie ist dabei Nebensache, das Interesse ruht auf der unaufhaltsamen Leidensentschlossenheit des Herrn. So hebt er nach Beendigung der Nordreise (9 35) hervor, dass Jesus und die Jünger *ἐκεῖθεν ἐξελθόντες παρεπορεύοντο διὰ τῆς Γαλιλαίας.* In dem für Markus charakteristischen (vgl. 2 23) Nebeneinander der beiden Präpositionen ist ausgedrückt, dass sie ohne in Galiläa zu verweilen, vorüberzogen [1]). Beim Ehescheidungsgespräch wird (10 1) gesagt, dass er *ἐκεῖθεν ἀναστὰς ἔρχεται εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου.* Wir sind also schon ein Stück weiter gekommen. Nachdem dann 10 32f. der Beginn der eigentlichen Jerusalemreise markiert ist, sind wir 10 46 bei Jericho angelangt.

Der ganze Abschnitt ist deutlich als Jüngerteil charakterisiert. Auch die scheinbar dazu nicht passenden Stücke: Ehescheidungsgespräch und Gespräch mit dem Reichen laufen in eine Jüngerbelehrung aus. Die Jünger erscheinen, auch abgesehen von ihrem Widerstreben gegen den Leidensgedanken, als der Belehrung sehr bedürftig. Zweimal wird ihr Ehrgeiz bekämpft; unduldsam sind sie dem fremden Exorzisten und den Müttern gegenüber; Jesu Anschauung über die Gefahren des Reichtums erschreckt sie so sehr (10 26), dass der Bearbeiter es für gut befunden hat, ihr Entsetzen noch besonders zu markieren (10 24: *οἱ δὲ μαθηταὶ ἐθαμβοῦντο ἐπὶ τοῖς λόγοις αὐτοῦ*, worauf Jesus sein Wort noch einmal wiederholt). Und selbst Petrus

1) Die von Wrede (S. 34) vorgeschlagene Deutung »sie stahlen sich durch Galiläa hin« ist durch den Ausdruck nicht angezeigt. Sie ist um so überflüssiger, als ja die »Absicht das Inkognito zu wahren« noch besonders ausgedrückt wird *καὶ οὐκ ἤθελεν ἵνα τις γνοῖ* — vielleicht erst, wie 7 34 von der Hand des Bearbeiters vgl. 10 16: *εἰς οἰκίαν* 10 17. Jedenfalls wird das Inkognito mehrfach durchbrochen: 10 1ff. 13. 17.

ist nach dem Lohn für die Entsagung allzu begierig. Kurz — die Zwölf waren sehr wenig geneigt, auf die Lehren Jesu einzugehen, der allerdings — wie das zum Evangelium vom Kreuze passt — grosse Opfer und Demut von den Seinen fordert.

Im allgemeinen ist die Stimmung dieses Abschnittes einheitlich. Nur das Ehescheidungsgespräch fällt aus dem Charakter dieser Entsagungslehren einigermassen heraus. Wie ist Markus dazu gekommen, es hier einzufügen? Es folgt auf die Ärgernisrede, d. h. auf die Forderung, auch das Teuerste dranzugeben um des Reiches Gottes willen. Aus Lk 14$_{26}$. 18$_{29}$ sieht man, dass diese Forderung in manchen Kreisen des Urchristentums auch auf die Trennung vom Weibe ausgedehnt wurde. Markus teilt diesen Standpunkt nicht. Wie er bei der Lohnfrage des Petrus das Verlassen des Weibes nicht mit aufzählt (10$_{29}$), so hat er hier die Geschichte eingerückt, nach der Jesus die von Gott gestiftete Ehe für unauflöslich erklärt hat (10$_{9}$). Je fremdartiger dies Schulgespräch mit »den Pharisäern« hier zwischen den Jüngerbelehrungen sich ausnimmt, um so deutlicher ist die gewaltsame, reflektierende Komposition des Evangelisten, der an die ausführliche Perikope ausserdem noch ein einzelnes Logion (10$_{11}$) aus der Redenquelle (Mt 5$_{32}$ = Lk 16$_{18}$) anhängt, um den Charakter des »Jüngerteils« zu wahren. Der letzte Vers 10$_{12}$ ist ein Zusatz des Bearbeiters mit Bezug auf Römische Verhältnisse, den Matthäus (und Lk 16$_{18}$) noch nicht kennt.

Die Beziehung der Ehescheidungsperikope auf die Ärgernisrede ist nun freilich in unserem heutigen Markustexte verdeckt durch die hier höchst befremdlichen Worte vom Salz. Wenn sich auch die Worte (V. 49. 50^{a}):

πᾶς γὰρ πυρὶ ἁλισθήσεται·
καλὸν τὸ ἅλας· ἐὰν δὲ τὸ ἅλας ἄναλον γένηται
ἐν τίνι αὐτὸ ἀρτύσετε;

am Schlusse der Rede, die von den Jüngern Entsagung und Verzicht fordert, rechtfertigen lassen, so wollen sich doch die allerletzten Worte (V. 50^{b}):

ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς ἅλα
καὶ εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις

dem Zusammenhang schlechterdings nicht fügen. Das Bild vom Salz ist hier in einer ganz neuen Bedeutung genommen,

die hier garnicht passt; Matthäus kennt das Wort ebenso wenig, wie Lukas; der glossatorische Charakter liegt auf der Hand. Wir weisen es dem Bearbeiter zu[1]). Weit weniger mechanisch, wenn auch immerhin recht gewaltsam, sind die vorhergehenden Sprüche angefügt. Auch ihnen gegenüber erhebt sich der Zweifel, ob sie dem alten Markustext angehören, denn sie fehlen hier bei Matthäus. Lukas geht hier vom Markusfaden so weit ab, dass er als Zeuge für den Markustext nicht in Betracht kommen kann. Man könnte sagen: Matthäus hat das Salzgleichnis weggelassen, weil er es schon in der Bergpredigt (5 13) gebracht hat, wenn er nur nicht die Worte vom Ärgernis, die er ebenfalls schon in der Bergpredigt hatte (5 29. 30), hier auch noch einmal wiederholt hätte. »Doublettenscheu« anzunehmen ist bei Matthäus überhaupt sehr misslich. Eher könnte man sagen: Matthäus hat die Ärgernisrede zu einer so festgefügten Einheit verschmolzen (18 1—11), dass hier das Salzgleichnis keinen Platz mehr fand. Vielleicht hat er auch den Sinn der Parabel an dieser Stelle nicht mehr verstanden und sie als einen unorganischen Bestandteil ausgestossen. Das Fehlen bei Matthäus kann demnach nicht mit irgend einer Sicherheit als Beweis gelten, dass die Parabel im alten Markustext gefehlt hat. Was wollte Markus in diesem Zusammenhang mit ihr sagen? Er hat sie ebenso richtig interpretiert wie Matthäus und Lukas. Beide reihen sie in einem Zusammenhang ein, wo von besonderen Anforderungen an die Jünger die Rede ist. Bei Matthäus (5 13) verdeutlicht sie die Pflicht der Jünger, sich auch in der Verfolgung zu bewähren (vgl. V. 12. 14b. 16); bei Lukas folgt sie auf die Gleichnisse vom Turmbau und vom Kriegführen, durch welche die Tragweite der Jüngerschaft packend veranschaulicht wird (14 34). So reiht auch Markus sie sehr wirkungsvoll an die Sprüche an, welche von der Pflicht handeln, um des Reiches Gottes willen die schwersten Opfer zu bringen: ein Jünger, der dazu nicht bereit ist, gilt nur so viel wie salzloses Salz. Durch diesen Zusammenhang wird auch der Sinn von V. 49 bestimmt:

1) »ἔχειν ἐν ἑαυτοῖς wie Joh 6 26 und öfter ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτ. oder Joh 5 38 τὸν λόγον αὐτοῦ οὐκ ἔχετε ἐν ὑμῖν μένοντα« (Jülicher) — also auch hier wieder die Johanneischen Anklänge! Die zweite Zeile ist Nachklang von I Th 5 13 εἰρηνεύετε ἐν ἑαυτοῖς.

πᾶς γὰρ πυρὶ ἁλισθήσεται[1]).

»V. 49 fasst nur die Gedanken von V. 43—48, dass der Jünger rücksichtslos alles, was ihn »ärgere«, abhauen müsse, pointiert zusammen und geht einen Schritt weiter, indem er den Grund für das absolute ἀπόκοψον oder ἔκβαλε einführt: denn nur durch solche Berührungen mit dem Feuer (vgl. Zach 13$_9$ [πυροῦν parallel δοκιμάζειν] und das Agraphon 5 bei Resch: φησὶν ὁ σωτήρ· ὁ ἐγγύς μου ἐγγὺς τοῦ πυρός neben Lk 12$_{49}$. 3$_{16}$) kann für jeden die erstrebte Salzung = Würzung erreicht werden« (Jülicher II, 78). Das kühne Bild darf nun freilich nicht dadurch zerstört werden, dass man das Feuer, anstatt es auf das Leidens- und Prüfungsfeuer zu beziehen, mit dem höllischen Feuer der Gehenna in Verbindung bringt. Dieser Ge-

1) Bekanntlich ist V. 49 sehr verschieden überliefert. Wir haben hier ein Musterbeispiel für die Entstehung gemischter Texte, das bei Westcott und Hort als Paradigma erscheint (I, 101. § 142):

α) πᾶς γὰρ πυρὶ ἁλισθήσεται — B (ℵ)LΔ sah cop^{codd} syr^{sin}

β) πᾶσα γὰρ θυσία ἁλὶ ἁλισθήσεται — D it $^{4\,(6)}$ vg ^{3}

γ) πᾶς γὰρ πυρὶ ἁλισθήσεται
καὶ πᾶσα θυσία ἁλὶ ἁλισθήσεται — AC unc f g vg pesch syr^{p} cop^{codd} aeth go Vict.

Die Lesart γ ist (trotz B. Weiss, Holtzmann, Jülicher II, 77) eine Mischung aus α und β. Nur diese zwei können wirklich in Betracht kommen. Sie schliessen einander aus. Oder vielmehr β ist eine Interpretation von α nach Lev 2$_{13}$. Alle drei Lesarten erklären sich aus α. Nun ist neuerdings noch eine vierte LA (δ) bekannt geworden. (Vgl. Kirsopp Lake, studia biblica et ecclesiastica V, S. 100, Oxford 1902; vgl. Journal of theological studies I, S. 291 und Révue archéologique XL, S. 336 ff., Paris 1902, Seymours de Ricci, le sacrifice salé). Sie wird dargeboten von Codex Ψ^{r} und dem Itala-Codex k und lautet πᾶσα γὰρ οὐσία ἀναλωθήσεται. Die Änderung ist palaeographisch leicht begreiflich:

ΟΥCΙΑΑΝΑΛΩΘΗCΕΤΑΙ
ΘΥCΙΑΑΛΙΑΛΙCΘΗCΕΤΑΙ.

Die Lesung muss sehr alt sein, denn schon der alte Afrikaner k, dessen lateinischer Text Anfang des dritten Jahrhunderts entstand, dessen griechische Vorlage also ins zweite Jahrhundert hinaufreicht, setzt sie voraus. Ob dieser Text δ aus β entstanden ist, oder β aus δ — darüber kann man verschieden urteilen. In keinem Fall aber kann α aus δ entstanden sein, wie Seymours de Ricci annimmt. Man hat also nur die Wahl zwischen α und β oder δ. Da kann nun m. E. kein Zweifel sein, dass α die älteste und eigentümlichste LA ist; aus ihr wird β, aus dieser δ entstanden sein.

danke wird uns nahe gelegt durch einige Zusätze im heutigen Markustext, die unmöglich ursprünglich sein können, nämlich die Worte aus Jes 66 24: *ὅπου ὁ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτᾷ καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται*, die von allen Zeugen zwischen V. 47 und 49, hinter V. 43 und 45 gegen B ℵ C L Δ cop k eingefügt sind. Sie fehlen bei Matthäus und sind gewiss Zusatz des Bearbeiters, der auf diese Weise den Gedanken des salzenden Feuers verstärken und ausmalen wollte [1]).

Wir haben also für den alten Markustext die Verse 9 43. 45. 47. 49a. 50a gewonnen. Der zusammenhaltende Gedanke ist klar; der Abschnitt handelt von den Opfern, die den Jüngern um des Reiches Gottes willen zugemutet werden müssen.

Diese Reihenfolge bei Markus hat eine bemerkenswerte Parallele in der Bergpredigt des Matthäus:

Matthäus	Markus
Worte vom Ärgernis 5 29. 30.	Worte vom Ärgernis 9 43. 45. 47.
	Worte vom Salz 9 49a. 50.
	Ehescheidungsperikope 10 1—9.
Wort von der Ehescheidung 5 31.	Wort von der Ehescheidung 10 11.

Sollte diese Übereinstimmung zufällig sein? Oder erklärt sie sich nicht vielmehr daraus, dass Markus in der Redenquelle die Ärgernisworte und das Wort von der Ehescheidung in dieser Reihenfolge fand und dadurch auf den Gedanken gebracht wurde, die Ehescheidungsperikope hier einzufügen, die seine Gedanken über die Grenzen der dem Jünger zu machenden Zumutungen zu erläutern sehr geeignet war? Dass Markus die Ärgernissprüche aus der Redenquelle entnommen und sie durch das Wort vom ärgernden Fuss vermehrt hat, wird man kaum mehr in Abrede stellen wollen. Oder man müsste annehmen, dass auch die Petrusüberlieferung die Sprüche enthalten hätte.

Gehen wir von den Ärgernisworten rückwärts, so bemerken wir, dass der Evangelist sie in ziemlich äusserlicher Weise — nur ad vocem *σκανδαλίζειν* — an 9 42 angehängt hat, obwohl es sich hier nicht um das »Nehmen, sondern um das Geben« von Ärgernis handelt (Holtzmann). Die Verbindung ist also nicht organisch.

1) Ich bin geneigt, auch in V. 43. 45 die Worte *εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον* (> ℵca L Δ) (als Zusätze des Bearbeiters nach Matthäus) zu streichen. In V. 43 haben D it *ὅπου ἐστιν τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον*.

Der Abschnitt 9 33—42 gehört nun, was die Anordnung und was das Einzelverständnis anlangt, zu den dunkelsten des Evangeliums. Ich habe über die Komposition keine Klarheit gewinnen können und kann mir hier nur auf eine Weise helfen, die Vielen gewalttätig erscheinen wird. Vielleicht weiss ein Andrer besser zu raten.

Die Rangstreitperikope (9 33—37) spielt, nicht nur bei Markus, sondern auch nach Matthäus (17 24f.) in Kapernaum und zwar *ἐν τῇ οἰκίᾳ*, d. h. doch wohl im Hause des Petrus. Daraus entnehmen wir das Vorurteil, dass wir hier ein Stück der Petruserinnerungen vor uns haben. An die zweite Leidensverkündigung und an die Nordreise schliesst es sich nicht übel an. Es ist vorausgesetzt, dass eine Wanderung vorherging, und die ehrgeizigen Gedanken der Jünger passen gut zu der eschatologischen Stimmung der angrenzenden Perikopen. Sie sind durch die neu belebte Hoffnung auf das Reich Gottes erweckt worden. Die Interpretation der Worte *τίς μείζων* durch Matthäus *τίς ἄρα μείζων ἐστὶν ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν* (18 1) trifft den Nagel auf den Kopf. Jedenfalls nehmen die Jünger als selbstverständlich an, dass sie (oder jemand aus ihrer Mitte) eine Vorrangstellung einnehmen werden.

Der Aufbau der folgenden Scene weicht nun bei Markus so entscheidend von dem bei Matthäus und Lukas ab, dass ich hier das Eingreifen des Bearbeiters annehmen muss. Bei den Seitenreferenten folgte auf die Frage Jesu sofort die Kinderscene und das Wort von der Annahme der Kinder. Markus dagegen stellt das Wort vom Ersten und Letzten voran, das bei Matthäus in diesem Zusammenhange überhaupt fehlt, bei Lukas in einem stark veränderten Texte erst am Schluss der Perikope steht (9 48). Insbesondere fehlt Beiden die feierliche Scene, wie Jesus sich gewissermassen zum Urteilsspruche hinsetzt und die Zwölf herbeiruft. Ich halte den ganzen Vers für einen Einschub des Bearbeiters, der hier die etwas animose Haltung des Evangelisten gegen die Zwölf verschärft hat (vgl. S. 62f.) [1]. Aber auch wer diese Hypothese nicht annehmen mag, wird vielleicht zugeben, dass das Wort vom Ersten und

1) Für den Bearbeiter charakteristisch: *οἱ δὲ ἐσιώπων* vgl. 34 und *καὶ ἐναγκαλισάμενος* vgl. 10 16.

Letzten hier durch den Zusammenhang eine andere Pointe erhalten hat, als es z. B. Mk 10 43f. hat. Natürlich kann man das ἔσται auch hier imperativisch verstehen, wie 10 43f., aber der Feierlichkeit der Scene und der Geberde Jesu angemessener ist es, das Wort hier als eine drohende Weissagung zu fassen: Wenn einer will, d. h. den Anspruch erhebt, sich herausnimmt, der Erste zu sein, der wird sein von Allen der Letzte und der Diener Aller. Wer so schrieb, wollte hochmütige Ansprüche abwehren, die im Namen der »Zwölfe« oder für sie erhoben werden. In gewisser Weise ist das ja auch bei der Doublette 10 43f. der Fall, aber hier ist der Accent schärfer, die Stimmung feindseliger. Dass der Verfasser oder Redaktor dieser Scene hiermit für Paulus gegen die Zwölf eintreten wollte, das scheint sich aus der folgenden Scene zu ergeben.

Die Perikope vom fremden Exorcisten (9 38—40) bildet in unserem heutigen Markustext ein Gegenstück zu der Rangstreitscene. Es ist dieselbe Gesinnung, die nun auch hier den Exorcisten hindern will, »weil er uns nicht nachfolgt«. Ich kann mich dem Eindrucke nicht entziehen, dass auch dies Stück eine parteipolitische Pointe hat. Was in diesem Fall damals geschehen ist und was Jesus damals gesagt hat, das ist für den Verfasser immer noch typisch. Es liegt doch ungemein nahe, die Scene so aufzufassen, dass er hier die intolerante Stimmung gewisser Kreise gegenüber dem Paulus habe darstellen und verurteilen wollen. Und so gehören beide Scenen als Gegenstücke zusammen. Sie atmen dieselbe Stimmung gegen die Zwölf, die wir in gewissen Stücken beobachtet haben, welche uns auf den Bearbeiter schliessen liessen. Dass der fremde Exorcist im Zusammenhang des alten Markus-Evangeliums noch nicht gestanden hat, vermutete schon Pfleiderer (Urchristentum ²I, 367). Ich eigne mir seine Hypothese an aus folgenden Gründen:

1) Matthäus geht von Mk 9 37 gleich zu 9 42 über.
2) Mk 9[41]. 42 schliesst sich über V. 38—40 hinweg eng an 9 37 an.
3) Der Lukastext kann nicht als Bearbeitung des Markustextes verstanden werden. Denn es fehlt ihm die höchst eigentümliche Begründung des Markus 9 39.
4) Bei Lukas bildet die Erzählung von der Unduldsamkeit des Johannes (9 49f.) ein Gegenstück zu der Leidenschaft-

lichkeit der Zebedaiden (9 51—56). Allerdings sind beide durch die allgemeine Einleitung 9 51 getrennt.

Wem die Hypothese vom Bearbeiter hier unannehmbar ist, wird gleichwohl zugestehen, dass unsere Perikope sich deutlich als ein unorganischer Einschub zu erkennen gibt. Er wird dann annehmen müssen, dass Markus sie zwischen Rangstreitperikope und Ärgernisrede eingefügt habe als Gegenstück zu der ersteren. Jedenfalls hat unser heutiger Markustext die beiden Scenen im Sinne einer Ablehnung des engherzigen Hochmuts der Zwölfe ausgebaut. Wenn in der zweiten Johannes als Sprecher erscheint, so muss dieser zur Zeit des Markus als besonders leidenschaftlicher Vertreter des einseitigen Standpunktes der Zwölf gegolten haben. Sehr auffällig wäre es, wenn Markus noch zu Lebzeiten der Zebedaiden diesen animosen Bericht veröffentlicht hätte. Auch hier ist es die beste Annahme, dass Johannes wie Jakobus damals nicht mehr lebten und ihre menschlichen Schwächen durch den von Jesus ihnen geweissagten Opfertod gesühnt hatten (s. S. 64 f.).

Ob man nun den Bearbeiter annehme oder nicht, jedenfalls ist das Wort über die Kinder im Zusammenhang schwer zu deuten. Matthäus und Lukas nehmen — in verschiedenem Grade — das Kind als Beispiel der Demut, Matthäus ziemlich massiv, indem er 18 3. 4 einschaltet, Lukas, indem er 9 48 das Wort vom Kleinen und Grossen anfügt. Aber bei Markus ist es schlechterdings unmöglich, das Kind als Typus der Demut aufzufassen. Das Wort 9 37 *ὃς ἂν ἓν τῶν παιδίων τούτων δέξηται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐμὲ δέχεται* stellt das Kind überhaupt in keiner Weise als Muster auf. Darum löst auch Holtzmann (S. 153 f.) die Kinderscene ganz vom Rangstreit ab und sieht in diesem zweiten unabhängigen Auftritt eine Empfehlung der Liebe zu den Kindern. Aber schwerlich hat der Evangelist sie als ein unabhängiges Stück gemeint. Es muss versucht werden, dem Worte Jesu eine Beziehung auf den Ehrgeiz der Jünger abzugewinnen. Das Logion besagt, dass ein Kind in demselben Masse Bote und Stellvertreter Jesu sein könne, wie Jesus der Gesandte Gottes ist. Wer Jesum annimmt, der nimmt den an, der ihn gesandt hat, wer ein Kind annimmt »in seinem Namen« oder »um seinetwillen« (vgl. Heitmüller, im Namen Jesu S. 64), der nimmt ihn selber an. Es ist derselbe Gedanke, wie Mt 25 39:

Was ihr getan habt einem dieser meiner geringsten Brüder, das habt ihr mir getan. Welchen Sinn das Wort Jesu ursprünglich hatte, sei dahingestellt. Wir fragen: wie verstand es der Evangelist? Er will sagen: Nicht die Jünger *κατ' ἐξοχήν*, nicht die Zwölf, die Apostel, sind die geborenen und einzigen Vertreter und Boten Jesu, die auf eine entsprechende besondere Ehre Anspruch hätten; jeder Christ, ja jedes Kind, dem man um Christi willen Ehre erweist, ist ein Stellvertreter Jesu. Das Wort Jesu richtet sich also nach der Auffassung des Evangelisten nicht dagegen, dass die Jünger sich unter einander den ersten Rang streitig machen; sondern, indem sie fragen *τίς μείζων*, setzen sie als selbstverständlich voraus, dass sie, eben als Jünger und Erwählte Jesu, den Vorrang haben werden. So richtet sich die Perikope nicht gegen den Ehrgeiz Einzelner, sondern gegen die Ansprüche der Jünger, d. h. der Apostel überhaupt, die sich etwas Besseres dünken, als die andern Christen. Diese Tendenz der Perikope wäre nun nach meiner Auffassung vom Bearbeiter verstärkt durch Herausarbeitung der Urteilsscene (V. 35).

Auf den Spruch von den Kindern würde nach meiner Annahme im alten Markustext gefolgt sein das Wort 9 42:

καὶ ὃς ἂν σκανδαλίσῃ ἕνα τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων (εἰς ἐμέ)
καλόν ἐστιν αὐτῷ μᾶλλον εἰ περίκειται μύλος ὀνικὸς περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ
καὶ βέβληται εἰς τὴν θάλασσαν.

Die Worte *τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ* (die in der Redenquelle Lk 17 2 fehlten) stehen auch in der Matthäusparallele, aber hier sind sie fast unerträglich. Man lese im Zusammenhang (18 5f.), nachdem von V. 2—4 immer von den Kindern die Rede war, und V. 10 wieder davon redet:

καὶ ὃς ἐὰν δέξηται ἓν παιδίον τοιοῦτο ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐμὲ δέχεται.
ὃς δ' ἂν σκανδαλίσῃ ἕνα τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ,
συμφέρει αὐτῷ ἵνα κρεμασθῇ μύλος ὀνικὸς περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ
καὶ καταποντισθῇ ἐν τῷ πελάγει τῆς θαλάσσης.

Die fraglichen Worte sind hier so unpassend, dass ich

trotz Holtzmann (S. 262) und Jülicher (II, 327) eine Glosse annehmen muss, eine konformierende Glosse nach Markus. Wenn der Verfasser des ersten Evangeliums überhaupt als Schriftsteller ernst genommen werden soll, so kann er nicht so sein Konzept sich verdorben haben. Also bei Matthäus fehlten diese Worte. Ich stelle nun weiter die Hypothese auf, dass Matthäus sie auch in seinem Markustext noch nicht las, dass also seine Zusammenfassung von Mk 9 37 und 42 genau dem alten Markustext entsprach. Bei Markus stammen also die interpretierenden Worte vom Bearbeiter und entspringen hier derselben Idee, aus der die ganze Umarbeitung dieses Abschnittes hervorgegangen ist.

Wie er in der Perikope vom fremden Exorcisten alle die Christen in Schutz genommen hat, die, ohne zu den Zwölfen zu gehören, im Namen Christi Taten tun, so tritt er mit dem Spruche V. 42 für die gläubigen Gemeindeglieder ein, denen durch die Intoleranz der Zwölfe Ärgernis bereitet wird. Demselben Interesse dient auch V. 41. Er ist hier eingefügt mit Bezug auf und ad vocem ὄνομα. Wie man nach V. 39 Niemand zurückweisen soll, der ἐπ' ὀνόματι τοῦ Χριστοῦ wirkt, so wird hier demjenigen sein Lohn zugesichert, der ἐν ὀνόματι ὅτι Χριστοῦ ἐστε, d. h. einfach um ihres Christennamens willen den Jüngern Wohltaten erweist. Auch hier waltet der Gesichtspunkt vor, dass jeder Christ als solcher, dass die einfachen »kleinen« Gläubigen, ja sogar jedes Kind in der Gemeinde so viel gilt, wie die hochmütigen Zwölf [1]).

Der alte Markustext hätte also nach unsrer Rekonstruktion etwa folgendermassen gelautet:

Κἀκεῖθεν ἐξελθόντες παρεπορεύοντο διὰ τῆς Γαλιλαίας καὶ οὐκ ἤθελεν ἵνα τις γνοῖ (vgl. 7 24). *ἐδίδασκεν γὰρ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀνθρώπων, καὶ ἀποκτενοῦσιν αὐτόν, καὶ ἀποκτανθεὶς μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστή-*

1) Der Bearbeiter hat die Scene vom fremden Exorcisten nach Lukas gegeben mit der Erweiterung in 9 39, den 41. Vers nach Mt 10 42, wobei er die Worte *εἰς ὄνομα μαθητοῦ* exegesierte durch *εἰς ὄνομα ὅτι Χριστοῦ ἐστε*, das Wort 9 35 hat er aus Mk 10 43 vorweg genommen. Er hat also alle drei Evangelien vor sich gehabt.

σεται. οἱ δὲ ἠγνόουν τὸ ῥῆμα καὶ ἐφοβοῦντο αὐτὸν ἐπερωτῆσαι.

Καὶ ἦλθον εἰς Καφαρναούμ· καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ γενόμενος ἐπηρώτα αὐτούς· τί ἐν τῇ ὁδῷ διελογίζεσθε; πρὸς ἀλλήλους γὰρ διελέχθησαν (ἐν τῇ ὁδῷ > ADΔ it go), τίς μείζων. Καὶ λαβὼν παιδίον ἔστησεν αὐτὸ ἐν μέσῳ αὐτῶν καὶ εἶπεν αὐτοῖς· ‖ ὃς ἂν ἓν τῶν παιδίων τούτων δέξηται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐμὲ δέχεται· | καὶ ὃς ἂν ἐμὲ δέχηται, οὐκ ἐμὲ δέχεται ἀλλὰ τὸν ἀποστείλαντά με. ‖ καὶ ὃς ἂν σκανδαλίσῃ ἕνα τῶν μικρῶν τούτων, | καλόν ἐστιν αὐτῷ μᾶλλον, εἰ περίκειται μύλος ὀνικὸς περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ | καὶ βέβληται εἰς τὴν θάλασσαν.

Dann die Ärgernisrede und die Ehescheidungsperikope. Wenn die Rangstreitscene aus der Petrusüberlieferung stammt, so hätte also Markus an sie einige Sprüche der Redenquelle, an diese wieder eins der Schulgespräche mit angehängtem Logion gereiht.

Auf die Ehescheidungsperikope folgt die Segnung der Kinder und das Gespräch mit dem Reichen (10$_{13-16.\ 17-27}$). Die erste Scene schliesst sich an die Worte von der Ehescheidung wohl vermöge einer Ideenassociation an, die dem leitenden Gedanken des Abschnitts fremd ist. Im Allgemeinen sind hier Jüngerbelehrungen zusammengestellt über die Notwendigkeit des Opferns, Verzichtens und Leidens. Diesem Gesichtspunkt will unsre Perikope sich nicht recht fügen. Denn die Kinder sind hier doch wohl nicht etwa als Vorbilder der Demut geschildert, sondern als Lieblinge Jesu und Gottes, als besonders disponiert für das Reich Gottes. Erst durch die angehängte Ermahnung:

ὃς ἂν μὴ δέξηται τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ὡς παιδίον, οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτόν

erhält auch diese Geschichte eine Wendung auf die Paränese, die in diesem Abschnitt vorherrscht. Wir nehmen an, dass Markus durch den Gedanken an die Vereinbarkeit der Ehe mit den Anforderungen des Reiches Gottes auf den Gedanken an die Kinder geführt, hier das Logion mit kleinem Erzählungsrahmen anfügte und durch den anhängenden Spruch die Perikope seinem leitenden Gedanken dienstbar machte.

Das Gespräch mit dem Reichen passt schon besser zu dem

allgemeinen Charakter dieses Teils. Denn hier wird mit gewaltigem Nachdruck das Opfer von Hab und Gut um des Reiches Gottes willen gefordert. Aber es fragt sich, ob die Scene hier von Anfang an in den Petruserinnerungen stand. Wir haben schon beobachtet, wie Markus durch das angehängte Gespräch mit den Jüngern (V. 26. 27) sie dem Jüngerabschnittt anpasst. Wir können aber noch etwa Anderes beobachten. Wie der Evangelist durch Einfügung der Ehescheidungsperikope zu den harten Forderungen der Ärgernisrede eine Einschränkung oder Ausnahme hinzufügt, so beobachten wir auch am Schlusse dieser Perikope den Versuch einer Milderung. Auf die entsetzte Frage der Jünger, wer denn unter diesen Umständen gerettet werden könne, antwortet Jesus: bei Menschen ist es unmöglich, aber nicht bei Gott; denn bei Gott ist Alles möglich. Dieser Anhang ist bezeichnend; er ist offenbar mit Rücksicht auf reiche Gemeindeglieder, deren Bekehrung und Erwählung zweifellos erschien, eingefügt. Wie die Kinderscene ursprünglich nichts weiter war als ein Logion mit knapper erzählender Einleitung, so erinnert das Gespräch mit dem Reichen am Meisten an das Gespräch mit dem Schriftgelehrten über das höchste Gebot, besonders in der lukanischen Form, die aus der Redenquelle stammen wird (Lk 10$_{25-29}$). Namentlich der Zug, dass der Frager zunächst eine Gegenfrage beantworten muss, ist charakteristisch, sodann die Form der Frage: *τί ποιήσω ἵνα ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω;* Lk 10$_{25}$ *τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω;*

Sowohl die Segnung der Kinder, als auch das Gespräch mit dem Reichen zeigen (ebenso wie die Ehescheidungsperikope) uns Jesus im Verkehr auch mit andern Menschen, durchkreuzen also die seit 8$_{27}$ angenommene Situation, wonach Jesus mit den Jüngern allein ist. Dadurch heben sie sich ab von den beiden letzten Jüngerperikopen dieses Teils: Lohnfrage des Petrus (10$_{28-31}$) und Ehrgeiz der Zebedaiden (10$_{35-40}$).

Beide Perikopen können der Petrusüberlieferung angehören, denn es treten hier die drei Vertrauten hervor. Sie gehören in der Stimmung und im Charakter mit der Rangstreitperikope zusammen und können mit ihr eine Trias gebildet haben. Nachdem Jesus den Jüngern begreiflich gemacht hat, dass sie sich nicht für die selbstverständlichen und einzigen

Vertreter des Messias halten sollen, wendet Petrus ein, dass sie grössere Opfer gebracht haben als andere. Jesus verheisst reichen Ersatz[1]), aber verhehlt doch nicht, dass viele Erste im Reiche Gottes Letzte sein werden. Die Zebedaiden bitten darauf um die Ehrenplätze zur Seite des Messias. Statt dessen verheisst Jesus ihnen das Martyrium. So können die drei Scenen in den Petruserinnerungen einen Zusammenhang gebildet haben.

Aber es ist auch eine andere Analyse möglich. Die Lohnfrage des Petrus hat doch schliesslich einen etwas anderen Charakter. Mit ihrer überschwänglichen Verheisung bildet sie fast einen Kontrast zu den demütigenden und niederschlagenden Worten Jesu, so dass erst durch das angehängte Wort von den Ersten und Letzten die Stimmung des Teiles hergestellt wird. Dagegen bildet diese Petrusperikope ein ganz passendes Gegenstück zu dem Gespräch mit dem Reichen. Es fragt sich, ob wir sie nicht trotz des Hervortretens des Petrus als eine Entlehnung aus der Redenquelle betrachten sollen. Wie das Schalksknechtsgleichnis aus der Redenquelle (Mt 18 21) durch eine Petrusfrage eingeleitet ist, so könnte das auch bei diesem Logion der Fall sein. Vielleicht ergibt sich für diese vorläufige Vermutung noch eine Stütze.

Die dritte Leidensverkündigung (10 32—34) ist, so wie wir sie bei Markus lesen, nicht nur stark ex eventu gestaltet,

---

1) Sehr lehrreich ist hier das Fluktuieren der Überlieferung. Während Lukas ganz chiliastisch für die Opfer einen Ersatz in dieser Welt und in der zukünftigen Welt das ewige Leben verheisst, lässt Matthäus es dahin gestellt, ob der vielfältige Ersatz schon in diesem Aeon oder erst mit dem ewigen Leben zusammen im kommenden erscheinen werde. Beide Seitenreferenten aber sind darin einig, dass sie die Art und Weise des Ersatzes nicht spezialisieren. Markus dagegen schildert den Ersatz so, dass genau das, was man aufgegeben hat, wieder erstattet werden werde — schon in diesem Aeon: Häuser, Brüder, Schwestern u. s. w., freilich »unter Verfolgungen« — also nicht ungetrübt. Der heutige Markustext ist kaum anders zu verstehen als so, dass diese Güter irgend wie im geistlichen Sinne gemeint sind, wie Paulus z. B. Röm 16 13 die Mutter des Rufus seine »Mutter«, wie Petrus I Pt 5 13 den Markus seinen »Sohn« nennt. Dass Lukas die altertümlichere Vorstellung von der Sache hat, braucht um der Markushypothese willen nicht verkannt zu werden.

sondern sie drückt auch die Gesamtanschauung des Evangelisten deutlich aus, dass das Synedrium Jesum verurteilen und dann den Heiden überliefern wird. Es könnte daher diese ganze Leidensverkündigung als Werk des Evangelisten betrachtet werden. Aber unmöglich wäre auch nicht, dass sie aus der Redenquelle stammte, so dass Markus die zweite dem Petrus, die dritte dieser Quelle verdankt und nur die erste hinzu komponiert hätte. Aus der Redenquelle stammt sicherlich die Demutsrede (10 42—44) vgl. Lk 22 24—27, die von Markus hier äusserst wirkungsvoll untergebracht und durch das paulinisierende Wort vom Lösegeld erweitert ist.

Vielleicht haben wir nun für die Quellenscheidung einen Anhalt und Leitfaden bei Lukas. Dieser Evangelist lenkt nämlich hier, nach der grossen Einschaltung aus der Redenquelle, angeblich wieder in den Markustenor ein, indem er folgende Reihe bildet:

Segnung der Kinder (18 15—17),
Gespräch mit dem Reichen (18 18—27),
Lohnfrage des Petrus (18 28—30),
Dritte Leidensverkündigung (18 31—34),
Jericho (18 35 ff.).

Er lässt also weg den Ehrgeiz der Zebedaiden und die Demutsrede, wie er vorher schon das Ehescheidungsgespräch und die Ärgernisrede nicht gebracht hat. Für diese Auslassungen kann man natürlich leicht irgend welche Gründe beibringen, obwohl bisher nicht grade etwas Überzeugendes gesagt worden ist. Aber interessant ist, dass Lukas auch in den Stücken, die er mit Markus gemeinsam hat, einige Spezifica des Markus weglässt, nämlich bei der Kinderscene die Segnung (Mk 10 16), bei der Lohnfrage das Wort von Ersten und Letzten (Mk 10 31) und bei der Leidensverkündigung den ganzen Anteil des Synedriums, nämlich die eingeklammerten Worte *παραδοθήσεται [τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ τοῖς γραμματεῦσιν καὶ κατακρινοῦσιν αὐτὸν θανάτῳ καὶ παραδώσουσιν αὐτὸν] τοῖς ἔθνεσιν*. Natürlich kann man auch diese Auslassung zur Not rechtfertigen; sie passt dazu, dass Lukas keine förmliche Verurteilung durch das Synedrium erzählt (22 11). Vielleicht ist also diese Anordnung absichtlich. Vielleicht aber hat Lukas hier gerade das Ursprüng-

liche, jedenfalls hat er in Bezug auf die Verurteilung das geschichtlich Richtige erhalten, wie wir sehen werden.

Dazu kommt nun, dass er zwei Züge hinzugefügt hat: 1) die Worte *καὶ τελεσθήσεται πάντα τὰ γεγραμμένα διὰ τῶν προφητῶν τῷ υἱῷ τοῦ ἀνθρώπου.* Das kann Zusatz, kann aber auch das Ältere sein; 2) die Schlussworte:

καὶ αὐτοὶ οὐδὲν τούτων συνῆκαν
καὶ ἦν τὸ ῥῆμα τοῦτο κεκρυμμένον ἀπ' αὐτῶν
καὶ οὐκ ἐγίνωσκον τὰ λεγόμενα.

Bei der dritten Leidensverkündigung fallen sie auf, besonders wenn man bedenkt, wie viele Anspielungen auf den bevorstehenden Tod des Menschensohnes Lukas inzwischen schon gebracht hat (12 49 f. 13 33. 17 25). Als Zusatz des Lukas sind sie weniger verständlich, als wenn sie Bestandteil seiner Quelle waren.

Ich stelle nun die Vermutung auf, dass Lukas hier noch garnicht wirklich in den Markustenor eingelenkt ist, sondern, dass er hier noch der Redenquelle folgt. Daher die Auslassungen, daher die Unabhängigkeit vom Markustext. Wenn diese Hypothese richtig ist, so hätte also Markus die Stücke: Ärgernisrede, Ehescheidungswort, Segnung der Kinder, Gespräch mit dem Reichen [1]), Lohnfrage des Petrus, Dritte Leidensverkündigung aus der Redenquelle genommen und diesen zusammenhängenden Abschnitt zwischen die Petrusstücke: Rangstreit und Zebedaidenhochmut eingeschoben.

Dass wir gerade in diesem Abschnitt der Jüngerbelehrungen viele Entlehnungen aus der Redenquelle annehmen, dürfte der Natur der Sache entsprechen. Denn hier handelt es sich ja um »Worte Christi«, die von Markus nur in den rechten heilsgeschichtlichen Zusammenhang mit dem Evangelium vom Kreuze gerückt worden sind.

Die Blindenheilung bei Jericho (10 46–52) ist um der Lokalität willen hier eingefügt und veranschaulicht, dass Jesus nun endlich am Ziele seines Leidensweges angelangt ist. Die Erzählung selber, eine krasse Wunderheilung wie die des Aus-

1) Den Anhang 10 27 lesen wir auch bei Lukas. War er also auch ein Stück der Redenquelle, oder hat Lukas hier eine Markus-Reminiszenz eingefügt, oder ist Lk 18 27 eine Glosse?

sätzigen, kann keinen Anspruch erheben, auf die Petruserzählungen zurückgeführt zu werden. Die Anrufung des Davidsohnes erinnert an die Kananäerin bei Matthäus (15 22), ebenso das Verlangen der Umgebung, ihn zum Schweigen zu bringen (15 23), die Wiederholung der Bitte (15 24), die Betonung des Glaubens (15 28).

7. Der Einzug in Jerusalem (11 1—11) enthält gutes, geographisches Detail (V. 1), ferner den in dem synoptischen Schema fremdartigen Zug, dass Jesus in der κώμη nicht nur Beziehungen, sondern sogar einen Anhänger hat (V. 2. 3), und schliesslich eine Reihe sehr lebendiger Einzelzüge: einige legen die Gewänder auf das Tier, andere breiten sie auf den Weg, andere hauen Zweige von den Bäumen. Vor allem ist die grosse Menge, welche Jesum umgibt (πολλοί V. 8, οἱ προάγοντες καὶ οἱ ἀκολουθοῦντες V. 9), bemerkenswert. Es sind nicht blos die Zwölf, wie man nach dem dogmatischen Schema des Markus erwarten sollte, sondern plötzlich erscheint — wie aus dem Boden gewachsen — eine grosse Anhängerschaar. Ihr Jubelruf (mit dem bereits unverstandenen Osanna) begrüsst Jesum — noch sehr undogmatisch — als den der da kommt im Namen des Herrn. Nicht den Sohn Davids nennen sie ihn bei Markus — dies hat erst Matthäus geändert —, sondern sie sagen nur, dass sie von ihm die Aufrichtung der Herrschaft Davids erwarten (V. 9. 10). Das ist unbestimmter als man bei dogmatischer Erfindung erwarten sollte, gläubiger als sonst bei Markus die Massen erscheinen, abwartender, kurz historischer als manche Kritiker zuzugeben geneigt sind.

Zwischem dem Einzug und der Tempelreinigung (11 15—18) ist kein ursprünglicher Zusammenhang ersichtlich. Ein solcher hätte sich etwa darin verraten können, dass die Massen vom Einzug her noch in Jesu Begleitung erschienen. Aber Jesus tritt ganz allein auf, nicht einmal von seinen Jüngern umgeben. Um so inniger ist der Zusammenhang der Tempelreinigung mit der Vollmachtsfrage der Hierarchen (11 27—33). Freilich nur bei Lukas folgt sie unmittelbar, bei Matthäus und Markus steht die Verfluchung des Feigenbaumes dazwischen. Dennoch aber darf behauptet werden, dass die beiden Stücke eine Gruppe in der Überlieferung gebildet haben, da die Frage der Synedristen sich nur auf das reformatorische Vorgehen Jesu beziehen kann (vgl.

auch Mk 11 18a, wo ebenfalls die ἀρχιερεῖς καὶ γραμματεῖς auftreten).

Deutlich dagegen erweist sich die Verfluchung des Feigenbaums (11 12—14. 19—21) als eine Einschaltung des Evangelisten, wobei man von der Frage absehen kann, ob die einfachere Anordnung des Matthäus oder die künstlichere des Markus den ursprünglichen Text des alten Evangeliums darstellt. Man pflegt anzunehmen, dass der Evangelist die Geschichte symbolisch aufgefasst und als eine Prophezeiung der Zerstörung Jerusalems oder der Verwerfung des Volkes hierhergestellt habe. Ich bezweifle das, denn die angehängten Sprüche (1 22—25) bemühen sich in keiner Weise, die symbolische Bedeutung des Vorganges klar zu machen, sondern fassen nur das Wunder als solches ins Auge. Darum glaube ich, dass die Geschichte vom Evangelisten nur deswegen hier aufgenommen ist, weil sie in der Überlieferung auf dem Wege von Bethanien nach Jerusalem lokalisiert war. Dadurch scheint auch die Theorie unsers Evangelisten entstanden zu sein, dass Jesus Nachts in Bethanien sich aufzuhalten pflegte. Sie steht im Widerspruch mit der Angabe des Lukas, wonach Jesus auf dem Ölberg übernachtete (21 37). Die letztere ist aber zuverlässiger, denn wenn Jesus in der Nacht der Gefangennahme nach dem am Fuss des Ölbergs gelegenen Gethsemane geht, so ist dies eben der gewöhnliche Platz, wo er zu übernachten pflegte und wo Judas ihn demnach zu finden wusste. Die Feigenbaumerzählung verdankt also ihren Platz demselben Umstand, wie das Scherflein der Witwe, nämlich der lokalen Fixierung, welche sie in der alten Überlieferung erhalten hatte. Immerhin mag man annehmen, dass Markus sie nicht verloren gehen lassen wollte, weil sie ihm symbolisch bedeutsam erschien, aber angedeutet hat er von dieser seiner Auffassung nichts.

Wer auf dem Standpunkt steht, zu dem auch ich mich bekenne, dass der vierte Evangelist die Tempelreinigung chronologisch richtig an den Anfang der Wirksamkeit Jesu gestellt hat, der wird hier wieder das charakteristische Verfahren des Evangelisten beobachten können. Es war diese Stelle die erste, an welcher er die Scene brauchen konnte, da Jesus hier zum ersten Mal in Jerusalem erscheint. Zugleich ist sie höchst geeignet für diesen Teil, der noch einmal in scharf beleuchteten

Scenen die Unheilbarkeit des Zwistes Jesu mit den Volksleitern zeigt. Nach so vielen Proben völliger Unbekümmertheit um die Chronologie wird man nun hoffentlich nicht mehr für unmöglich halten, dass unser Evangelist diese Erzählung chronologisch verkehrt eingereiht hat. Versetzt uns doch noch die Vollmachtsfrage ganz deutlich in eine frühere Zeit. Wenn die Hierarchen aus Furcht vor dem Volke nicht ihren Unglauben an Johannes zu bekennen wagen, so muss die vom Täufer angefachte Bewegung noch in vollem Gange sein. Noch kann sie nicht durch die neue messianische Erregung, die Jesus hervorgerufen, verdrängt sein, noch kann nicht der Tod des Täufers die nach dem äusseren Erfolge urteilenden Massen von ihm abgebracht haben. Wir werden mithin nicht annehmen dürfen, dass die alte Überlieferung schon die Einzugsgeschichte in Verbindung mit der Tempelreinigungsgruppe dem Evangelisten darbot.

Fassen wir die letztere noch etwas genauer ins Auge. Als Gegner Jesu erscheinen sehr sachgemäss nicht etwa »die Pharisäer«, sondern die Synhedristen (11 11. 27). Es handelt sich nicht um eine Gesetzesfrage, wie in den Schulgesprächen, sondern im Hintergrunde steht (wie beim Gichtbrüchigen, beim Petrusbekenntnis) die Messiasfrage. Sie fragen nach der Vollmacht Jesu (11 28), die sie bezweifeln, ebenso wie die Schriftgelehrten an der Bahre des Paralytischen (2 7. 9), während das Volk sie unmittelbar aus seinen Reden und Taten heraushört (1 22. 27). Ihr Gegensatz zur Volksstimmung tritt deutlich hervor (11 18b. 32). Ehe sie Jesu antworten, erwägen sie erst (*διελογίζοντο* vgl. 2 6. 8). Johannes erscheint nicht wie im Fastengespräch 2 18 als Schulhaupt, sondern als Prophet (11 32 vgl. 6 4. 15. 8 28).

Die Tempelreinigung ist durch lebhaftes Detail ausgezeichnet, das nur von einem gegeben und auch nur von einem verstanden werden kann, der im Tempel zu Jerusalem Bescheid weiss (bem. den Artikel *τοὺς πωλοῦντας* V. 15. Der 16. Vers fehlt den Seitenreferenten und ist vielleicht Zusatz des Bearbeiters). Wir werden die Gruppe mit den besten Erzählungsstücken des Evangeliums in eine Linie stellen dürfen.

Von diesen so lebendigen und im Ganzen so glaubwürdigen Erzählungen hebt sich die Verfluchung des Feigenbaumes mit

dem krassen Wunder wie ein Stück aus ganz anderem Kreise ab.

Auf die Vollmachtsfrage lässt der Evangelist die Weinbergsparabel folgen (12 1—12). Er leitet sie ein mit der Bemerkung, dass Jesus begann in Parabeln zu reden. Statt des Plurals haben beide Seitenreferenten den Singular. Vielleicht aber ist doch der Markustext ursprünglich. Es kam dem Evangelisten darauf an, dass Jesus an diesem Punkte seiner Darstellung wieder zu der bedeutsamen Parabelform zurückkehrt. Dadurch wird die feindliche, aggressive Spitze der Parabel noch verschärft. Die Hierarchen aber (die noch zugegen sind) blicken in diesem Fall durch den verhüllenden Schleier hindurch: sie erkannten, dass er mit Bezug auf sie die Parabel gesprochen hatte (V. 12). Die Idee von der Verstockung des Volkes ist hier auch dadurch eingeschränkt, dass wieder die Leiter von dem ὄχλος getrennt werden: sie fürchten das Volk. So blickt in diesem Schlusse die der Wirklichkeit näher stehende Anschauung der Überlieferung hindurch. Dass Markus die Weingärtner wirklich auf die Hierarchen bezieht und nicht wie vielleicht Matthäus (21 44 oder die Logienquelle? B. Weiss, Markusev. p. 384) auf das Volk Israel, scheint mir zweifellos zu sein. Der »Sohn« in der Parabel ist gewiss nicht erst vom Evangelisten auf Jesus bezogen. Schon in der Steigerung »Knechte, Sohn« liegt der Gedanke, dass der Herr des Weinbergs mehr nicht tun kann; es ist das Äusserste, wenn er seinen Sohn schickt. Dadurch hat die Parabel »messianische« Stimmung. Sehr merkwürdig ist die Schlussbetrachtung über den Stein, den die Bauleute verworfen haben (V. 10. 11), die nicht mehr zum Gleichnis gehört. Enthielt dies indirekt eine Weissagung des Todes des Messias, so haben wir hier eine Kontrastergänzung des Evangelisten, »die Zutat eines Schriftgelehrten«, »an die Parabel herangeschoben« — wie Jülicher (II, 405) sagt. Auf den Messiastod musste folgen, ist gefolgt die Auferstehung. Die Parabel selber atmet ein so gesteigertes Kraftgefühl und hat mit ihrer drohenden Pointe eine so aggressive Gewalt, dass sie sich dadurch von der zurückhaltenden Antwort Jesu auf die Vollmachtsfrage (11 33) scharf abhebt. Ein innerer Zusammenhang zwischen beiden Perikopen besteht nicht, nur äusserlich ist

ein Band vorhanden, indem die Anwesenheit der Hierarchen vorausgesetzt ist. Es ist keine Veranlassung, die Parabel derselben Überlieferungsgruppe zuzuweisen wie die Vollmachtsfrage. Ob sie mit der Einzugsgeschichte zusammenhing oder aus den Logien stammt„ können wir nicht entscheiden.

Einen gewissen Pragmatismus ermöglicht der Schlussvers (V. 12) insofern, als durch die Furcht der Hierarchen das entscheidende Eingreifen, das man nach einem so unerhörten Angriff erwarten sollte, noch hinausgeschoben wird. Daher können nun noch andere Streitgespräche folgen. Zunächst das über den Zinsgroschen (12 13—17). Auf den ersten Blick scheint es zur Gruppe der Schulgespräche zu gehören (bem. das ἔξεστιν V. 14). Der Evangelist hat es auch offenbar so aufgefasst, denn er gibt ihm ein Pendant in der Frage »der Sadducäer« über die Leviratsehe (12 18—27). Sieht man aber genauer zu, so handelt es sich in dem ersten Stück um etwas mehr. Man will Jesum in seiner eigenen Rede fangen, indem man ihm etwa ein revolutionäres Wort zu entlocken hofft. Insofern gehört es mehr zu den Stücken, die eine »messianisches« Interesse verraten. Dazu passt auch der feine Zug, dass nicht wie in den Schulgesprächen »die Pharisäer« auftreten, sondern einige Abgesandte des Synedriums und zwar von der Pharisäerpartei. Ausserdem werden noch die Herodianer erwähnt. Damit wäre noch deutlicher der politische Charakter der Frage gekennzeichnet (12 13 s. S. 92f.). Deshalb passt die Perikope sehr gut in die mit Spannung geladene Atmosphäre dieses Abschnitts und könnte sehr wohl in der Überlieferung auf den Einzug gefolgt sein — als Gegenzug gegen dies deutlich messianische Unterfangen Jesu.

Das Sadducäergespräch dagegen passt mit seiner ruhigen didaktischen Stimmung garnicht in diesen Teil hinein. Kein Wort, dass sie Jesum fangen oder kompromittieren wollen, kein Wort, dass Jesus den Angriff noch einmal abgeschlagen hat. Es ist eine theologische Debatte objektivster Art. Darum treten auch auf »Sadducäer«, eine theologische Schule, von der der Evangelist nur zu sagen weiss, dass sie die Auferstehung leugnen. Hier liegt schon ganz die sekundäre schulmässige Auffassung der Parteigegensätze vor, wie in der Apostelgeschichte

und bei Josephus [1]). Die Erzählung steht eben nur da, damit neben dem Pharisäerdisput ein Sadducäergespräch nicht fehle.

Sehr merkwürdig ist der Aufbau der Perikope. Die Sadducäer stellen eine ganz spezielle Frage in Bezug auf die Leviratsehe und Jesus beantwortet sie mit einer Lehre über die Art der Auferstehung. Dem Evangelisten dient das (s. S. 92), um die geistigere Auffassung der Christen gegen die massiv-jüdische abzugrenzen. Aber die Erzählung hat, wie frühere Perikopen (2$_{27}$. 7$_{14}$ff. 10$_{10}$ff.), noch einen Anhang (12$_{26.\,27}$), in welchem Jesus, auf die spezielle Frage garkeine Rücksicht mehr nehmend, vermittelst eines recht künstlichen Schriftbeweises die allgemeine Wahrheit des Auferstehungsglaubens behauptet (bem. die eigenartige Einleitung: *περὶ δὲ νεκρῶν ὅτι ἐγείρονται*). Diese Schlussworte stellen den Vertreter des Auferstehungsglaubens noch einmal den Auferstehungsleugnern gegenüber, es wird nochmals der Charakter eines Schulgesprächs hervorgehoben. Dass dies Logion vom Verf. herrührt, ist mir sehr wahrscheinlich.

Ebenso wie das Sadducäergespräch nimmt auch das Gespräch über das höchste Gebot (12$_{28-34}$) an der kritischen, gefährlichen Stimmung des Abschnitts nicht teil. Jesus einigt sich mit dem Schriftgelehrten vollkommen. Auch hier muss man vermuten, dass der Evangelist diese an das Gespräch mit dem Reichen erinnernde Perikope, deren Inhalt ihm so hochwichtig ist (s. S. 92) nur deshalb eingeschaltet habe, weil er sie nicht verloren gehen lassen wollte. Jedenfalls knüpft die Überleitung zum folgenden Stück 12$_{34}$ *καὶ οὐδεὶς (οὐκέτι) ἐτόλμα αὐτὸν ἐπερωτῆσαι* über die friedlich gemeinten und endenden Gespräche hinweg an die Zinsgroschenperikope an, vielleicht noch ein Zeichen davon, dass sie in der Überlieferung mit jenen enger zusammenhing.

Das Wort über den Davidssohn (12$_{34-37}$) hat messianischen Charakter und richtet sich nicht gegen »die Pharisäer«, sondern gegen die Schriftgelehrten. Es atmet dieselbe kampfesfrohe Stimmung, wie die ersten Scenen, die für diesen Abschnitt passend ist. Nicht unmöglich, dass der Evangelist hier eine Reihe von Streitscenen aus der Überlieferung aufgenommen und nur durch

1) Vgl. meine Schrift »über die Absicht und den literarischen Charakter der Apostelgeschichte« S. 8 f. 43.

Sadducäergespräch und das Wort vom höchsten Gebot erweitert hat.

Die Invektiven gegen die γραμματεῖς (12 38—40) sind merkwürdig abgerissen. Aus Mt 23. Lk 11 sehen wir noch, dass die kurzen Anklagen z. T. einem breiteren Zusammenhange entnommen sind. Dass Markus gerade diese Auswahl getroffen hat, ist auffallend. Ihm eigentümlich ist 12 40: *οἱ κατέσθοντες τὰς οἰκίας τῶν χηρῶν καὶ προφάσει μακρὰ προσευχόμενοι, οὗτοι λήμψονται περισσότερον κρίμα.* Auf die Gerichtsdrohung kam es ihm offenbar besonders an, und zwar darauf, dass sie *περισσότερον*, nämlich härter als das Volk, gerichtet werden sollen. Hat doch der Evangelist auch sonst in seinem Werke mehrfach hervorgehoben, dass sie die grössere Schuld haben. So schliesst dieser Abschnitt noch höchst wirkungsvoll mit der Perspektive auf die Vernichtung derer, die in Jesus den Sohn Gottes, den Messias, nicht haben erkennen wollen.

Das Scherflein der Witwe (12 41—44) hat mit der Vorbereitung auf die Leidensgeschichte nichts zu tun. Die Perikope wurde hierher gestellt, weil sie im Tempel spielt. Ganz kann man den Gedanken nicht unterdrücken, dass sie nur infolge einer äusserlichen Ideenassociation angereiht ist (12 40: *οἱ κατέσθοντες τὰς οἰκίας τῶν χηρῶν*). Sehr merkwürdig ist, dass sie bei Matthäus fehlt. Sie trägt den Charakter gewisser lukanischer Erzählungen (Preis der Armut, die Witwe!) und schlägt Töne an, die wir sonst bei Markus nicht finden. Sollte sie, wie die Scene vom fremden Exorcisten, erst vom Bearbeiter (nach Lukas) hier eingeschoben sein?

Die Parusierede (Kap. 13) folgt hier zunächst aus lokalen Rücksichten. Aber zugleich benutzt sie der Evangelist, um Jesum vor dem Eintritt in die Passion sich über seine Wiederkunft aussprechen zu lassen. Sie dient ihm zu dem Zweck, die Wiederkunftshoffnungen der Gemeinde zu regeln.

An dieser Rede kann man sich noch einmal die Abhängigkeit des Markus von älterer und bereits geformter Überlieferung klar machen[1]). Wir haben früher (S. 72) das Missverhältnis

1) Mein Aufsatz über die Komposition der Wiederkunftsrede (Studien und Kritiken 1892) wird durch die folgenden Ausführungen berichtigt.

zwischen der Frage der Jünger nach dem Termin des Tempeluntergan ges und der Antwort Jesu hervorgehoben, in welcher die Vorzeichen der Parusie aufgezählt und der Tempeluntergang garnicht mehr besonders ins Auge gefasst wird. Für diese Inkongruenz bietet sich nun vom Standpunkt unserer Quellenhypothese eine einfache und ungezwungene Erklärung. Die einleitende Scene mit dem Worte Jesu ist eine völlig in sich abgeschlossene kleine Perikope, die sehr gut einmal eine Sonderexistenz geführt haben kann, ohne die Parusierede. Wie Markus soeben erst das Scherflein der Witwe an die Rede gegen die Schriftgelehrten angehängt hat, wie das Eliasgespräch und das Wort über die Exorcismen auf die Verklärung und die Heilung des Epileptischen folgen, und auf den Streit über das Händewaschen die »Parabel« über »Rein und Unrein«, so hat er dem Wort über den Tempel die Wiederkunftsrede angereiht, in der für ihn feststehenden Voraussetzung (s. oben S. 72 f.), dass der Tempel bei der Parusie zu Grunde gehen werde. Die Annahme, dass das Tempelwort ihm in einer kurzen, unerläuterten, also dunklen Weissagungsform bekannt war, wird sich bestätigen, wenn wir später sehen, wie er bei dem »Zeugenverhör« das Wort vom Abbrechen des Tempels ohne Erklärung oder Richtigstellung mitteilt. Er konnte das nur, weil eben die Meinung Jesu dem Leser, der von Kapitel 13 herkommt, nicht zweifelhaft war.

Wir leiten die genau lokalisierte Eingangsscene versuchsweise aus den Petrus-Erinnerungen her. Leider können wir dabei nicht als Argument verwerten das Auftreten der vier Vertrauten. Denn diese erscheinen nur bei Markus, also wohl vom Bearbeiter eingefügt, der hier wie 3_{16}ff. die drei näher Vertrauten voranstellt und den Andreas von seinem Bruder trennt. Er wollte wohl diese Rede damit als ein Stück Geheimlehre bezeichnen, indem er sie im allerengsten Kreise gesprochen werden liess. Der alte Markustext gibt sie als einfache Jüngerrede, d. h. als eine Belehrung für die ganze Gemeinde.

Die Jüngerfrage ist als Überleitung zur Rede gedacht und nimmt schon gewissermassen ihren Inhalt vorweg, indem sie nicht mehr einfach auf die Tempelzerstörung sich bezieht, sondern schon auf das Folgende vorausblickt:

εἰπὸν ἡμῖν · πότε ταῦτα ἔσται;
καὶ τί τὸ σημεῖον, ὅταν μέλλῃ ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα;
Dass die Rede selber im Ganzen nicht aus den Petruserinnerungen stammt, ist ihrer Länge wegen wahrscheinlich. Wir nehmen daher einstweilen an, dass Markus sie aus einer anderen Quelle, etwa der Redenquelle, entlehnt habe.

Es sind nun gewisse Anzeichen vorhanden, dass die Markusrede nicht aus einem Guss, sondern eine Kompilation ist. Die Warnung vor falschen Messiassen V. 21: *καὶ τότε ἐάν τις ὑμῖν εἴπῃ · ἴδε ὧδε ὁ χριστός, ἴδε ἐκεῖ, μὴ πιστεύετε* macht an ihrer Stelle den Eindruck eines Einschubes; sie ist eine Art Doublette zum folgenden Verse 22. Diese fraglichen Worte haben nun aber ihre feste Stellung in der ersten Wiederkunftsrede des Lukas, die dieser nicht aus Markus, sondern aus der Redenquelle entlehnt hat, nämlich Lk 17$_{23}$: *καὶ ἐροῦσιν ὑμῖν · ἰδοὺ ἐκεῖ [ἢ]ὧδε · μὴ ἀπέλθητε μηδὲ διώξητε.*

Aus derselben Rede, die Lukas im 17. Kapitel im Zusammenhange bringt, stammen noch andere Verse, die Markus in seiner Parusierede und zwar so eingefügt hat, dass dadurch eine völlige Störung des Gedankengangs entstanden ist. Nachdem in V. 14 zur Flucht ins Gebirge aufgefordert worden ist, heisst es weiter:

ὁ ἐπὶ τοῦ δώματος μὴ καταβάτω
μηδὲ εἰσελθέτω τι ἆραι ἐκ τῆς οἰκίας αὐτοῦ
καὶ ὁ εἰς τὸν ἀγρὸν μὴ ἐπιστρεψάτω εἰς τὰ ὀπίσω
ἆραι τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ . . .

Diese Sätze stellen nach V. 14 einen vollendeten Widersinn dar, denn wie soll die Flucht aufs Gebirge ausgeführt werden, wenn man nicht vom Dache herabsteigen darf? Die Auslegung, man solle gleich über die Dächer fliehen, ist doch wohl nur ein Kind der Not. Aber zugegeben, der Evangelist habe sich etwas Derartiges gedacht, so fehlt dem Ausdruck und der Gedankenverbindung diejenige überzeugende Klarkeit, die das Merkmal einer ursprünglichen und einheitlichen Konzeption ist. Und wenn wir nun in der Rede bei Lukas (17$_{31}$) die Sätze völlig an ihrem Platz finden, wo sie die Plötzlichkeit der Parusie illustrieren sollen, so bietet sich zwanglos die Annahme dar, dass sie von dort hierher verpflanzt sind — in einen Zusammenhang, dem sie ursprünglich nicht angehörten. Abgerundet wird diese Hypothese durch eine Betrachtung des Verses 17f.:

οὐαὶ δὲ ταῖς ἐν γαστρὶ ἐχούσαις καὶ ταῖς θηλαζούσαις ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις.
προσεύχεσθε δὲ ἵνα μὴ γένηται (Mt: ἡ φυγὴ ὑμῶν) χειμῶνος (Mt: μηδὲ σαββάτῳ).

Diese Sätze knüpfen deutlich über die Verse 15f., die eine Flucht widerraten, hinweg an V. 14 an, der die Flucht fordert, indem sie die Vorstellung der fliehenden Weiber und der drohenden Beschwerden ausmalen. Wenn die Parusie so plötzlich und allumfassend hereinbricht, wie V. 15 (und die ganze Rede Lk 17) sagen, so ist kein Grund vorhanden, die Schwangeren und Säugenden besonders zu beklagen.

Ausser den Versen 21 und 15. 16 lässt sich aber noch Anderes als Fremdkörper aus der Rede ausscheiden. So gleich die erste Warnung vor Pseudomessiassen (V. 5b. 6), die ganz ungemein hart mit der so anders gearteten Frage der Jünger zusammenstösst; sie ist diktiert von der Absicht des Evangelisten, vor einer zu frühen Erwartung des Endes zu warnen. Damit hängt zusammen V. 7, der sich uns schon früher (S. 74) als eine Reflexion des Markus über den festen Weissagungstext V. 8 ergeben hat. Ferner ist zu nennen V. 10, der in fast unerträglicher Weise den Zusammenhang der Rede von den Jüngerverfolgungen unterbricht. Dass er nicht hierher gehört, lehrt ein Blick auf die Parallele Mt 10_{17-23}. Matthäus hat zu dem 10. Verse keine Parallele und dabei einen vortrefflichen Zusammenhang; eine Lücke ist nicht zu spüren. Die Fremdheit des zehnten Verses springt in die Augen. Insbesondere überrascht die Stellung des Satzes mitten unter den Schilderungen der Jüngerverfolgung. Sieht man genauer zu, so entdeckt man freilich das Motiv, um dessen willen Markus den Satz gerade hier einschob: die Erwähnung der ἡγεμόνες καὶ βασιλεῖς brachte ihn darauf, dass zuvor doch den Heiden das Evangelium gepredigt sein müsse, ehe die Verhöre vor heidnischen Tribunalen stattfinden können. Als Einschub erweist sich das Wort auch nicht nur aus formellen Gründen: in ihm drückt sich die Sorge aus, es möchte die Gemeinde zu früh etwaige Verfolgungen für die der Endzeit halten, darum wird auf diesen unumgänglichen terminus ante quem non hingewiesen. Das ist eine Stimmung, die bei Konzeption der Weissagung selber fern lag; sie ist reflektierend an den Text herangebracht. Ich be-

haupte nun mit B. Weiss, dass wir in Mt 10 17—23 die Vorlage des Markus haben, natürlich nicht, dass Markus aus dem Matthäusevangelium geschöpft habe, sondern: wir haben hier ein Stück der Redenquelle vor uns, das Matthäus direkt und ohne Veränderungen übernommen und in die Aussendungsrede verpflanzt, während Markus es hier in der Parusierede verwandt hat. Und zwar hat Markus eine wesentliche Veränderung angebracht. Den 23. Matthäusvers, in welchem die Widerkunft Jesu noch vor Beendigung der Mission unter Israel geweissagt war, konnte Markus nicht brauchen. Er strich ihn und ersetzte ihn durch den Vers 13 10, der den terminus ante quem non im Sinne der Heidenmission nach Röm 11 25 angibt [1]). Die Hypothese, dass Markus hier ein Stück aus der Redenquelle aufgenommen habe, scheint mir notwendig und unwidersprechlich zu sein. Wie er V. 15. 16. 21 aus der Rede Lk 17 hierher verpflanzt hat, so verdankt er die Weissagung der Jüngerverfolgungen einem anderen Abschnitt der Redenquelle.

Eine zweite Frage ist: hat Markus dies Stück (V. 9b—13) als eine gesonderte Spruchgruppe vorgefunden, oder hat er es bereits als ein Stück der Wiederkunftsrede gelesen? M. a. W.: hat Markus den Abschnitt V. 9b—13 erst in die Wiederkunftsrede hineinverpflanzt, oder stand die ganze Wiederkunftsrede mit Einschluss dieser Jüngerweissagung schon in der Redenquelle? Darüber kann man verschieden urteilen. B. Weiss hat früher (Jahrb. f. d. Theol. 1864, S. 71. 121) die Auffassung gehabt, dass das Stück von Anfang an einen Bestandteil dieser Parusierede der Redenquelle gebildet habe, während er später (Mk-Ev. S. 416 Anm. 1) annahm, Markus habe diese Sprüche, die in der Redenquelle eine selbständige Gruppe bildeten, erst hier eingeschaltet. Ich enthalte mich eines abschliessenden Urteils, aber ich will doch zu Gunsten der älteren Auffassung von

1) Es ist zwar kaum anzunehmen, dass Jemand ernstlich behaupten wird, Matthäus habe den Passus 10 17—23 aus Mk 13 9—14 geschöpft, ich will aber doch diese Möglichkeit berücksichtigen. Was sollte ihn veranlasst haben, hier den Vers Mk 13 10 wegzulassen, den er 24 14 unbefangen, wenn auch in einer zweckmässigen Umstellung bringt? Und an Stelle des ausgelassenen Markusverses hätte er den eigenartigen, altertümlichen, durch die Entwicklung längst überholten Vers 10 23 von sich aus oder aus einer anderen Quelle eingesetzt? Das glaube, wer mag.

B. Weiss darauf aufmerksam machen, dass bei ihr in der Redenquelle der Gedankengang folgender gewesen wäre: Auf das ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος, οὗτος σωθήσεται wäre gefolgt:

ὅταν δὲ διώκωσιν ὑμᾶς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ,
φεύγετε εἰς τὴν ἑτέραν·
ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ τελέσητε τὰς πόλεις τοῦ Ἰσραήλ,
ἕως ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου·
ὅταν δὲ ἴδητε τὸ »βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως« ἑστηκότα ὅπου οὐ δεῖ,
(ὁ ἀναγινώσκων νοείτω)
τότε (φεύγετε [ἐκ τῆς Ἰουδαίας]) εἰς τὰ ὄρη.
οὐαὶ δὲ ταῖς ἐν γαστρὶ ἐχούσαις καὶ ταῖς θηλαζούσαις ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις,
προσεύχεσθε δὲ ἵνα μὴ γένηται (ἡ φυγὴ ὑμῶν) χειμῶνος (μηδὲ σαββάτῳ).

Man wird zugeben, dass dieser Zusammenhang nicht schlecht ist. Die Flucht vor der Verfolgung aus einer Stadt in die andere ist das erste Stadium, dann folgt die Flucht ins Gebirge beim Kommen des Antichrist. Die Inkonsequenz im Markustext, dass zwischen den Aussagen in der 2. Pers. Plur. (ἴδητε, προσεύχεσθε) das φευγέτωσαν steht, wird in der Quelle nicht vorhanden gewesen sein. Auch hier werden die Hörer direkt angeredet gewesen sein. Markus musste aber diese Mahnung, die für seine Römischen und andren heidenchristlichen Leser keinen Sinn hatte, speziell an »die in Judäa« adressieren. Darum liess er auch in V. 20 das ἡ φυγὴ ὑμῶν weg und unterdrückte den Sabbat. Matthäus hat hier, obwohl im Allgemeinen (Kap. 24) von Markus abhängig, eine gute Reminiscenz an den Text der Redenquelle erhalten.

Ich will mit diesen Ausführungen nicht unbedingt dafür eintreten, dass Mk 13^{9b}—13 auch schon in der Quelle des Markus einen Teil der Wiederkunftsrede gebildet habe; aber die Möglichkeit ist vorhanden. Vor allem wird man anerkennen, dass hier ein älterer Text vorliegt, den Markus mit zeitgemässen Veränderungen übernommen hat.

Ausser der Applikation V. 23 dürfte dann noch das Gleichnis vom Feigenbaum V. 28 mit Anwendung V. 29 in die Rede eingeschaltet sein. Denn es passt hier recht schlecht. Nachdem bereits V. 27 die Wiederkunft geschildert ist, überrascht

das Wort: *ὅταν ἴδητε ταῦτα γινόμενα, γινώσκετε ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις.* Was soll denn noch kommen? Wofür ist die Parusie ein Vorzeichen? Etwa für die Zerstörung des Tempels? Es wäre möglich, dass Markus es so gemeint hätte. Damit hätte er dann nachträglich das Missverhältnis zwischen der Jüngerfrage und der Antwort Jesu aufgehoben. Aber zu dem apokalyptischen Zusammenhang, der bis V. 27 läuft, passt dieser Satz nicht. Dagegen könnte man sich wohl denken, dass die allgemeine Zeitbestimmung (V. 30), wonach »dies Alles« noch zu Lebzeiten der gegenwärtigen Generation eintreten solle, sich einst an V. 27 angeschlossen habe, während die andere, zweifelhafte Äusserung über den Termin (V. 32) sich vortrefflich an das Feigenbaumgleichnis anschliessen würde. Mit der Mahnung zur Wachsamkeit kann schon die Vorlage des Markus geschlossen haben. Ich gebe nun die von uns versuchsweise rekonstruierte Rede im Zusammenhang: [1])

ἐγερθήσεται γὰρ ἔθνος ἐπ' ἔθνος
καὶ βασιλεία ἐπὶ βασιλείαν,
ἔσονται σεισμοὶ κατὰ τόπους,
ἔσονται λιμοί.
(ἀρχὴ ὠδίνων ταῦτα). —

(παραδώσουσιν ὑμᾶς εἰς συνέδρια
καὶ εἰς συναγωγὰς δαρήσεσθε,
καὶ ἐπὶ ἡγεμόνων καὶ βασιλέων σταθήσεσθε ἕνεκεν ἐμοῦ
εἰς μαρτύριον αὐτοῖς. —

ὅταν δὲ παραδῶσιν ὑμᾶς,
μὴ μεριμνᾶτε τί λαλήσητε,
ἀλλ' ὃ ἐὰν δοθῇ ὑμῖν ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ
τοῦτο λαλεῖτε·
οὐ γάρ ἐστε ὑμεῖς οἱ λαλοῦντες
ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν. —

παραδώσει δὲ ἀδελφὸς ἀδελφὸν εἰς θάνατον
καὶ πατὴρ τέκνον,
καὶ ἐπαναστήσονται τέκνα ἐπὶ γονεῖς
καὶ θανατώσουσιν αὐτούς. —

1) Ich setze den Text ein, der mir als ältester erscheint, ob nun Markus oder Matthäus ihn bieten.

καὶ ἐσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων
διὰ τὸ ὄνομά μου·
ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος,
οὗτος σωθήσεται. —

ὅταν δὲ διώκωσιν ὑμᾶς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ,
φεύγετε εἰς τὴν ἑτέραν·
ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ τελέσητε τὰς πόλεις τοῦ Ἰσραήλ,
ἕως ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. —)

ὅταν δὲ ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως
ἑστηκότα(-ὸς) ὅπου οὐ δεῖ
(ὁ ἀναγινώσκων νοείτω)
τότε φεύγετε εἰς τὰ ὄρη. —

οὐαὶ δὲ ταῖς ἐν γαστρὶ ἐχούσαις καὶ ταῖς θηλαζούσαις
ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις.
προσεύχεσθε δὲ ἵνα μὴ γένηται ἡ φυγὴ ὑμῶν
χειμῶνος μηδὲ σαββάτῳ. —

ἔσονται γὰρ αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι θλῖψις,
οἵα οὐκ ἐγένετο τοιαύτη
ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως (ἣν ἔκτισεν ὁ θεὸς) ἕως τοῦ νῦν
καὶ οὐ μὴ γένηται. —

καὶ εἰ μὴ ἐκολόβωσεν κύριος τὰς ἡμέρας
οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σάρξ·
ἀλλὰ διὰ τοὺς ἐκλεκτοὺς (οὓς ἐξελέξατο)
ἐκολόβωσεν τὰς ἡμέρας. —

ἐγερθήσονται δὲ ψευδοπροφῆται
καὶ δώσουσιν σημεῖα καὶ τέρατα,
πρὸς τὸ ἀποπλανᾶν, εἰ δυνατόν,
τοὺς ἐκλεκτούς. —

ἀλλὰ ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται
καὶ ἡ σελήνη οὐ δώσει τὸ φέγγος αὐτῆς,
καὶ οἱ ἀστέρες ἔσονται ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πίπτοντες,
καὶ αἱ δυνάμεις οἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς σαλευθήσονται. —

καὶ τότε φανήσεται τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν οὐρανῷ
καὶ κόψονται πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς

καὶ ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν νεφέλαις
μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης. —

καὶ (τότε) ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ
καὶ ἐπισυνάξει τοὺς ἐκλεκτοὺς
ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων
ἀπ᾽ ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ (?). —

ἀμὴν λέγω ὑμῖν· οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη
μέχρις οὗ ταῦτα πάντα γένηται.
ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται,
οἱ δὲ λόγοι μου οὐ μὴ παρελεύσονται. —

γρηγορεῖτε οὖν· οὐκ οἴδατε γὰρ πότε ὁ καιρός ἐστιν (?). —

Selbstverständlich bleibt bei solcher hypothetischen Rekonstruktion Vieles zweifelhaft. Mein Text hat nur den Zweck und den Wert, zu zeigen, dass hier ein geschlossener und sehr wohl denkbarer Zusammenhang übrig bleibt, eine apokalyptische Weissagung nach folgendem Schema:

1. Anfang der Wehen: Kriege, Erdbeben, Hungersnöte.
(2. Verfolgungen und Leiden der Jünger).
3. Erscheinung des Antichrist und grosse Drangsal.
4. Himmelskatastrophen.
5. Parusie des Menschensohnes und Sammlung der Erwählten.
6. Schluss mit allgemeiner Zeitangabe und Ermahnung zur Wachsamkeit.

Woher hat Markus diese Rede? Wir haben uns hier wenigstens ganz kurz mit der Frage zu beschäftigen, ob er eine jüdische Apokalypse benutzt hat. So wie wir die Rede rekonstruiert haben, ist sie natürlich christlich. Aber wir könnten ja auf Nr. 2 und 6 (13^{9b}—13. 30. 31. 33ff.) als auf christliche Einschübe verzichten. Es fragt sich, ob das Übrige als ein jüdisches Stück zu beurteilen ist. Für unsere Markus-Untersuchungen kommt eigentlich wenig darauf an, ob der Evangelist hier christliche Sprüche oder christlich verstandene jüdische Weissagungen aufgenommen hat. Aber es hat ein methodisches Interesse, dieser Frage nachzugehen. Während früher die Hypothese einer »kleinen Apokalypse« sehr verbreitet war (auch ich habe sie vertreten), sind heute die Gründe für diese Annahme

hinfällig geworden. Während man früher es befremdend fand, dass in einer Rede Jesu Begriffe aus jüdischer Apokalyptik verwandt sein sollten, so werden heute Viele mit mir der Meinung sein, dass Jesus sich sehr wohl die Zukunft nach dem Schema der Weissagung des Daniel und anderer Apokalyptiker gedacht haben kann. Wie wir uns daran gewöhnen mussten, dass Paulus im zweiten Thessalonicherbrief die noch unerfüllte Weissagung vom Antichrist als Programm für die christliche Eschatologie zu Grunde legt, so haben wir in dieser Beziehung auch über die eschatologischen Erwartungen Jesu anders denken gelernt. Wenn er vom »Kommen des Menschensohnes« redet, so verwendet er einen damals allgemein bekannten apokalyptischen Begriff: es ist feststehende Lehre, dass am Ende der Tage »der Mensch auf den Wolken kommen« muss. So ist auch »der Greuel der Verwüstung« eine Vorstellung von fast dogmatischer Kraft, die von ihm übernommen wird. Sie ist durch die Weissagung festgelegt und diese Prophetie muss erfüllt werden wie alle anderen. Damit ist gegeben, dass wir keine Veranlassung haben, den Hauptinhalt der Rede auf eine jüdische Schrift zurückzuführen. Wenn in ihr so wenig »Christliches« enthalten ist, so kann das kein Grund sein, sie Jesu abzusprechen. Im Gegenteil. Oder was soll es bedeuten, wenn man auf diesem Gebiet von Jesu »Originalität« fordert? Wünscht man, er habe über diese Dinge ganz neue und unerhörte Aufschlüsse gegeben? Man braucht nur die Frage zu stellen, um auch die Antwort zu haben. Wir sind dankbar, dass er nicht den Versuch gemacht hat, mit den jüdischen Apokalyptikern in Ausmalung des Endes zu wetteifern, sondern dass er in dieser Beziehung sich einfach an die Weissagung, oder was ihm als solche überliefert war, gehalten hat. Darum hat er sich mit den grossen Grundzügen des Schemas begnügt; äusserste Konzentration auf die Hauptsachen — das ist die Signatur dieser Apokalypse.

Das einzig Christliche oder — besser gesagt — Persönliche ist die Weissagung der Verfolgungen, über deren Zugehörigkeit zur Rede man streiten kann. Gehört sie dazu, so wäre charakteristisch, wie hier, wo das Jüngerschicksal in Frage steht, die Darstellung sich verbreitert und ein Ton tapferen Glaubens erklingt. Ausserdem wäre zu nennen die Klage über

die Frauen und der Schluss: die Überzeugung, dass das Ende noch über diese Generation hereinbrechen soll [1]). Wir nehmen also an, dass Markus diese Rede bereits als eine christliche Apokalypse vorgefunden und sie durch Einschübe aus der Redenquelle erweitert hat. Es steht natürlich nichts im Wege, dass auch die »Apokalypse« schon in der Redenquelle stand. Markus hätte dann mehrere Redestücke dieser Quelle mit einander verschmolzen und zu einer grossen Programmrede Jesu verarbeitet.

8. Die Leidensgeschichte scheint in einem grossen Zuge geschrieben zu sein. Hier haben wir einen unlöslichen chronologischen Zusammenhang. Wir begleiten den Herrn fast von Stunde zu Stunde, wir gehen von einer Stätte mit ihm zur anderen. Sieht man aber genauer zu, so fehlt es nicht an Dunkelheiten, Widersprüchen und Sprüngen in der Komposition, aus denen man darauf schliessen kann, dass die dem Evangelisten zur Verfügung stehende Überlieferung durch Nebenüberlieferungen ergänzt und aufgefüllt ist.

Zunächst eine topographische Bemerkung, die bis auf 11 1 zurückgreifen muss. Ich sagte früher, die Einzugsgeschichte biete gutes geographisches Detail. Damit meine ich die Erwähnung des sonst ganz unbekannten Ortes Bethphage am Ölberg. Aber diese LA ist freilich nicht unbestritten. Die Mehrzahl unsrer Zeugen (B ℵ C L Δ A X f g ^{2} q syr ^{sin} syr ^{utr} cop go arm aeth) lesen wie bei Lukas εἰς Βηθφαγη καὶ (εἰς ℵ C) Βηθανίαν. Dagegen las Origenes $^{3, 737, 743}$ nur εἰς Βηθανίαν (= D it ^{7} vg). Dies ist mithin der älteste bezeugte Text des Markus. Um so unerklärlicher wird dann aber, wie sowohl Matthäus als Lukas auf den Namen Bethphage gekommen sind. Ich weiss keinen anderen Erklärungsgrund dafür, als dass der Text des alten Evangeliums, den sie lasen, diesen unbekannten Namen enthielt. Wie nun in den Lukastext als Doublette zu dem unbekannten der bekanntere Name eingedrungen ist, so hat auch der Bearbeiter des Markus diesen eingesetzt. Das Eindringen von Bethanien ist ein Zeichen für das Einströmen Johanneischer Überlieferung in den synoptischen Text, wovon auch sonst Spuren vorhanden sind.

---

1) Vgl. hierzu meine Schrift »Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes« S. 104 ff.

Im 4. Evangelium stand Bethanien in der Nähe der Einzugsgeschichte.

Aber auch schon im Urmarkus spielte Bethanien in diesen Kapiteln eine nicht unbedeutende Rolle. Die Erzählung vom Feigenbaum ist lokalisiert auf dem Wege zwischen Bethanien und Jerusalem. Da sie ferner im engen Jüngerkreise, nicht vor den Zeugen des Einzugs sich zuträgt, so musste Jesus auch noch an einem späteren Tage von Bethanien nach Jerusalem und zurück gegangen sein. Dies war aber nur so zu erklären, dass Jesus nicht in Jerusalem, sondern in Bethanien die Nacht zubrachte. Daher sagt Markus, dass er nach dem Einzug nach Bethanien zurückging (Mk 11 11), ebenso am folgenden Tage nach der Tempelreinigung (11 19), und wenn wir das hier gebrauchte ὅταν ernst nehmen dürfen, so geschah es regelmässig alle Abende. Matthäus redet davon nur einmal (21 17). Diese spezielle Angabe weicht aber ab von Lukas, der 19 47 nur sagt: καὶ ἦν διδάσκων τὸ καθ' ἡμέραν ἐν τῷ ἱερῷ, dafür aber 21 37 (nach der Parusierede): ἦν δὲ τὰς ἡμέρας ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων, τὰς δὲ νύκτας ἐξερχόμενος ηὐλίζετο εἰς τὸ ὄρος τὸ καλούμενον ἐλαιών. Dies passt zu seiner Darstellung 22 39: καὶ ἐξελθὼν ἐπορεύθη κατὰ τὸ ἔθος εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν. Bethanien kommt hier gar nicht vor. Diese lukanische Darstellung wird nun in eigentümlicher Weise bestätigt durch Markus selber. Denn in der Nacht der Gefangennahme geht Jesus nicht nach Bethanien, sondern auf den Ölberg (14 26). Warum weicht Jesus diesmal gerade von seiner Gewohnheit ab? Und wie konnte der Verräter hoffen, ihn hier zu finden, wenn dies nicht, wie Lukas sagt, sein regelmässiger Nachtaufenthalt war? Das erklärt sich nur so, dass Markus 14 26 einer Überlieferung folgte, die von Bethanien nichts wusste. Damit ist gegeben, dass die Aussagen Mk 11 11. 19 einer anderen Überlieferung entspringen. Mit dieser Überlieferung hängt nun aber auch die Erzählung von der Mahlbereitung zusammen (14 12ff.). Denn hier wird die Voraussetzung gemacht, dass Jesus an dem ganzen Tage nicht in Jerusalem war, sondern erst seine Jünger vorausschickte »in die Stadt« und dann erst am Abend nachfolgte. An diesem Tage hat er also auch nicht im Tempel gelehrt. Dass er aber den Tag über auf dem Ölberg gesessen hätte, wo wir ihn 13 3 gesehen haben, ist ganz unwahrscheinlich. Wir haben ihn zuletzt

in Bethanien verlassen 14 3—9. Die Sendung erfolgt also von Bethanien aus. An der Erzählung von der Mahlbereitung hängt die vom letzten Mahle (14 17—25). Die Mahlzeit erscheint in diesem Zusammenhang unzweifelhaft als eine Passahmahlzeit, gehalten an dem Abend ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον (14 12). Aber diese chronologische Ansetzung passt nicht zu den Voraussetzungen der folgenden Erzählung. Ich will kein Gewicht darauf legen, dass nach 15 52 das Begräbnis an der παρασκευή stattfand, die erst der Evangelist durch die Erläuterung ὅ ἐστιν προσάββατον (vgl. Lk 23 44) gewissermassen umgedeutet haben wird, während ursprünglich doch wohl wie Joh 19 14 die παρασκευὴ τοῦ πάσχα gemeint war. Die nächtlichen Vorgänge aber, Verhaftung, Synedriums-Sitzung, dann das Vorhör vor Pilatus, die Kreuzigung, von der etwaigen Feldarbeit des Simon von Kyrene und von der Bestattung zu schweigen, können unmöglich stattgefunden haben, nachdem mit der Passahmahlzeit das Fest begonnen hatte. Kein Zug in der Leidensgeschichte von 14 32 an deutet darauf hin, dass wir uns an einem Festtag befinden, Alles spricht vielmehr dagegen. Zwischen dieser Darstellung und 14 12—25 klafft derselbe chronologische Widerspruch, wie zwischen Johannes und den Synoptikern oder vielmehr: diese Differenz mit dem vierten Evangelium wird erst durch die Markusdarstellung vom letzten Mahle hervorgerufen.

Betrachten wir zunächst die Geschichte der Bethanischen Überlieferungsreihe. Die Salbung hat eine höchst merkwürdige Stellung; zwischen die Beratung der Synhedristen (14 1. 2) und das Angebot des Judas (14 10. 11) schiebt sie sich in störender Weise ein, während 14 1. 2 und 10. 11 sich über diesen Einschub hinweg auf einander beziehen. Die Stellung der Perikope ist entschieden künstlich. Insbesondere scheint sie chronologisch deplaziert zu sein. Bei Johannes steht sie, vermutlich richtiger, vor dem Einzug. Der Grund der reflektierten Stellung bei Markus wird sofort klar werden. Markus fasst — mit seinem acuminösen Ausdruck προέλαβεν μυρίσαι — die Salbung ganz als Todesweihe V. 8 und rückt deshalb das Ereignis in möglichste Nähe des Todes, zwischen Todesbeschluss und Verrat. Daneben wird — nicht bei Matthäus — hervorgehoben, dass das Weib getan hat, was sie vermochte. Das ist eine — hier überflüssige — Doublette zu 12 44, vielleicht vom Bearbeiter.

Durch den 8. Vers, in dem die Auffassung des Evangelisten recht präzis zum Ausdruck kommt [1]), wird eine feine und sinnvolle Beziehung zwischen V. 7 und 9 verdeckt. »Mich habt ihr nicht allezeit« — eine zarte und ahnungsvolle Ankündigung des bevorstehenden Scheidens. »Aber wo man von mir reden wird, wird auch gesagt werden, was sie getan hat, zu ihrem Gedächtnis.« So etwa mag der Gedanke und der Wortlaut in der alten Überlieferung gewesen sein, den Markus in seine Sprache — *ὅπου ἂν κηρυχθῇ τὸ εὐαγγέλιον εἰς ὅλον τὸν κόσμον* — übersetzt. — Die Erzählung ist genau lokalisiert: nicht nur Bethanien wird genannt, sondern sogar das Haus Simons des Aussätzigen. Ob die Lokalität schon in der alten Überlieferung genannt war, oder erst von Markus hinzugefügt ist, kann zweifelhaft erscheinen. Denn »die unbequeme Art, wie V. 3 zwei gen. abs. zusammenstossen (*ὄντος αὐτοῦ ἐν B. . . . κατακειμένου αὐτοῦ*), erklärt sich am leichtesten, wenn man annimmt, dass er den zweiten aus der ältesten Darstellungsform der Geschichte aufnahm . . und in dem ersten . . die speziellere Ortsangabe voraufschickte« (B. Weiss, S. 441). Die Erzählung gipfelt in einem schönen Worte Jesu. Wenn er das Weib gegen den Unwillen einiger Tischgenossen in Schutz nimmt, so erinnert das an das Wort, mit dem er die Mutter mit den Kindern zu sich kommen lässt (10 14 vgl. *ἀγανακτεῖν*, *ἄφετε*). Das kann an

---

1) Meine Auffassung, dass die Deutung der Nardensalbung V. 8 vom Evangelisten eingefügt sei, hat eine Bestätigung erfahren durch die Notiz von E. Preuschen, Zeitschr. f. d. neut. Wissenschaft, 3. Jahrg. 1902, S. 252 f. »Der Nachdruck liegt auf der Deutung Jesu. Weil er die Handlung der Frau auf seinen Tod deutete, ist die Episode erzählt.« »Von einem Salben der Leichen in Israel ist nichts bekannt. Dass man aromatische Essenzen in die Leichentücher goss, ist selbstverständlich. Aber die Leiche selbst wird, wie das auch nach den talmudischen Vorschriften geschieht, nur mit Wasser gereinigt worden sein (vgl. Schröder, Satzungen u. Gebr. d. rabb. Judent., S. 555 f.). Es widerspricht das auch völlig dem Sinne der Salbung, die stets nur bei freudigem Anlass üblich ist, in Palästina wie anderwärts.« In der von Preuschen zitierten Stelle aus der cena des Trimalchio wird nun freilich nicht der gesalbt, dessen Leichenfeier hier antecipiert ist, sondern die Gäste bei dieser Feier. Darum ist die Analogie nicht schlagend. Aber die Salbung der Leiche ist Römischer Brauch (vgl. Hdbuch. d. klass. Altertumsw. IV, 2 [2], S. 321). Hier redet also der Römer Markus.

der gleichförmigen Darstellungsart des Markus liegen, es kann aber auch in den Erzählungen von Anfang an diese Ähnlichkeit bestanden haben. Ein ähnliches Motiv kehrt wieder bei der Kananäerin nach Matthäus (15 23ff.). Die Ableitung aus derselben Überlieferung, d. h. aus der Redenquelle (B. Weiss) [1]), liegt nahe. Die Namenlosigkeit der Frau zeigt, dass es der alten Erzählung nicht auf sie, sondern auf das Wort Jesu ankam.

Die Erzählung von der Mahlbereitung (14 12—16) setzt voraus, dass Jesus an jenem Tage nicht in Jerusalem lehrte, sondern den Tag über in Bethanien war und erst gegen Abend in die Stadt gehen wollte. Diese Voraussetzung widerspricht, wie gesagt (S. 284), der in diesem Abschnitt herrschenden Gesamtanschauung, wonach Jesus tagsüber im Tempel zu lehren pflegte (vgl. auch 14 49) und allabendlich sei es nach Bethanien, sei es an den Ölberg sich begab. Die Vorstellung von dem Bethanischen Nachtaufenthalt ist entstanden: 1) aus der Salbungsgeschichte, wo Jesus das Nachtmahl in Bethanien einnimmt, 2) aus der Verfluchung des Feigenbaums, wo Jesus täglich den Weg von Bethanien nach Jerusalem macht, 3) daraus, dass bei Markus die Salbungsgeschichte so nahe an den Tod herangerückt wird. Bei Johannes, wo sie vor dem Einzuge, sechs Tage vor Passah steht, ist zu dieser Vorstellung gar kein Grund vorhanden. Diese Johanneische Anschauung ist aber gewiss ursprünglicher, da sie sich mit der Lukanischen (vgl. auch Joh 18 1ff.) gut vereinigen lässt, wonach Jesus allnächtlich den Ölberg aufsuchte, wo Judas ihn dann zu finden wusste. Wenn Jesus tagsüber in Jerusalem war und die Nacht in nächster Nähe der Stadt zubrachte, so war es das Natürliche und Gewöhnliche, dass er die abendliche Mahlzeit in der Stadt einnahm, in befreundetem Hause. Einer besonderen Beschickung bedurfte es da natürlich nicht. Anders, wenn Jesus für gewöhnlich in Bethanien speiste und nur für das Passahmahl nach Jerusalem

1) Ihn bestimmt zu dieser Hypothese hauptsächlich das Textverhältnis zwischen Markus und Matthäus. Ich sehe hier ganz davon ab, ob die Differenz Beider besser durch die Markus-Hypothese, oder durch eine Urmarkus-Hypothese oder durch die Annahme von B. Weiss zu erklären sind. Mir kommt es hier nur auf den Gesamtcharakter dieser Überlieferung an.

hineinging. Dazu bedurfte es der Vorbereitung und demgemäss einer besonderen Ansage. Die Erzählung von der Entsendung zweier Jünger hängt also nicht nur mit der Bethanischen Tradition, sondern auch mit der Vorstellung zusammen, dass das letzte Mahl ein Passahmahl war.

Wenn Jesus zwei seiner Jünger entsendet und ihnen vorher genau die Umstände des Zusammentreffens mit dem Wasserträger, ja sogar eine Beschreibung des Saales angibt, so ist das für Markus eine Probe seines übernatürlichen Wissens. Für uns merkwürdiger ist die auffallende Doublette zu der Entsendung der Jünger beim Einzug in Jerusalem (11 1—6). Die Übereinstimmung kann kein Zufall sein:

ἀποστέλλει δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ	ἀποστέλλει δύο τῶν μαθητῶν αὐτοῦ
καὶ λέγει αὐτοῖς·	καὶ λέγει αὐτοῖς·
ὑπάγετε εἰς τὴν κώμην . . .	ὑπάγετε εἰς τὴν πόλιν . . .
καὶ . . εὑρήσετε . . .	καὶ ἀπαντήσει ὑμῖν . . .
εἴπατε·	εἴπατε·
ὁ κύριος . .	ὁ διδάσκαλος . .
καὶ ἀπῆλθον καὶ εὗρον (Lk: καθὼς εἶπεν αὐτοῖς) . . . . καθὼς εἶπεν ὁ Ἰησοῦς	καὶ ἐξῆλθον . . . καὶ εὗρον καθὼς εἶπεν αὐτοῖς

Entweder fand Markus die gespaltene Überlieferung bereits vor oder er hat — in seiner uns bekannten monotonen Manier — die eine Erzählung der anderen konformiert. Wo ist das Ursprüngliche? Die Frage wird schwer zu entscheiden sein. Die Erzählung vom Wasserträger hat Ähnlichkeit mit I Sam 10 2—5, aber nicht soviel, dass man notwendig an eine Entlehnung denken müsste. Der wunderhafte Charakter ist in unsrer Erzählung stärker ausgeprägt als in der Einzugsgeschichte. Dafür hat sie aber konkreteres Detail, das auf eine wirkliche Erinnerung führen könnte. Hier feiert nun wieder die Matthäus-Hypothese Zahns einen Triumph, den man vom Standpunkt der Markus-Hypothese aus nicht einmal mit zwingenden Gründen bekämpfen kann. Das Zusammentreffen mit dem Wasserträger, die Beschreibung des grossen mit Polstern belegten Saals fehlt bei Matthäus. Was klingt einleuchtender, als dass diese Dinge aus lebendiger persönlicher Erinnerung von Markus zu der Matthäusvorlage hinzugetan seien und dass Lukas sie von ihm über-

nommen habe? Wie kümmerlich macht sich hier doch die übliche Erklärung, Matthäus habe eben »gekürzt«, d. h. er habe wieder das Interessanteste weggelassen. Aber es bleibt kaum eine andere übrig. Man könnte ja denken, Matthäus habe hier (wie vielleicht schon bei der Salbung: B. Weiss) auf die Redenquelle zurückgegriffen. Aber diese Hypothese nützt uns hier nicht viel. Warum sollte er diesen knappen farblosen Bericht einem so viel reicheren vorgezogen haben? Ja, wenn es ihm darauf angekommen wäre, auch die folgenden Abendmahlsworte nach einem älteren, originellen Text wiederzugeben! Aber hier lenkt er ja wieder in den Markustenor ein. Die Hilfsannahme würde uns also nichts Überzeugendes leisten. Eine Ausscheidung von Mk 14 12—16, wie sie Spitta (Urchristentum I, 226 ff.) vorgeschlagen hat, etwa vermittelst einer Urmarkus-Hypothese, ist unmöglich, da die folgende Perikope sonst in der Luft schweben würde. Es bleibt also kaum ein andrer als der allerdings ziemlich unbefriedigende Ausweg, dass Matthäus, vielleicht um der Doublette willen, gekürzt hat.

Auf die Petrusüberlieferung führt hier nichts; auf die besonderen Erinnerungen des Markus vielleicht das oben genannte Detail. Aber freilich müssen wir dabei in Kauf nehmen, dass Markus hier von der sonst in der Leidensgeschichte herrschenden Vorstellung über Ort und Zeit dieser Vorgänge abgewichen sei. Er würde sich hiermit zu der Bethanischen Tradition bekennen und würde das letzte Mahl Jesu für ein Passahmahl erklären. Wer überzeugt ist, dass unser Evangelist Johannes Markus war und wer ferner wahrscheinlich findet, dass das letzte Mahl in eben demselben Raum stattfand, in dem später die Gemeinde Act 12 in der Passahnacht versammelt war, der muss entweder einen Erinnerungsirrtum des Johannes Markus annehmen oder endgültig auf die Johanneische Chronologie verzichten oder er muss annehmen, dass Jesus das Passah einen Tag früher gefeiert habe, als die sadducäischen Hohenpriester. Diese Annahme ist am Gründlichsten von Chwolson entwickelt worden (Mémoires de l'Académie Imperiale de St. Pétersbourg, Série VII, tome XLI 1892).

Seine Hypothese hat entschieden etwas Bestechendes und es kann die Möglichkeit nicht in Abrede gestellt werden, dass man auf diese Weise die Differenz in der Chronologie im Sinne

der Johanneischen Auffassung ausgleichen könnte. Aber zweifelhaft bleibt die Sache natürlich. Jedenfalls scheint unser Markus von einer Differenz in Bezug auf den Tag des Passahmahls nichts zu wissen. Er sagt mit voller Bestimmtheit, dass Jesus das Mahl hielt an dem Abend, »da man das Passah schlachtete«. Für ihn fällt das letzte Mahl auf den Abend des 14. Nisan und der 15. ist ihm der Todestag Jesu. Welche Vorstellung also auch die von ihm benutzte Überlieferung von diesen Dingen hatte — der Evangelist selber hat

1) das letzte Mahl Jesu für eine reguläre Passahmahlzeit gehalten;

2) er hat den Tod Jesu auf den 15. Nisan verlegt;

3) er hat also keinen Anstoss daran genommen, dass die Verhaftung und der Prozess Jesu am Festtage stattfanden. Jedenfalls hat er mit keiner Silbe angedeutet, dass dies Verfahren der Obrigkeit irgendwie nicht normal sei. Seine Unbefangenheit in diesem Punkte ist um so auffallender, als er selber den Beschluss des Synedriums mitteilt, Jesum nicht »am Feste« zu töten. Man sollte denken, dass ein Jerusalemer, der all diese Dinge miterlebt hat, doch noch irgend ein Bewusstsein davon verraten müsste, dass die Hinrichtung Jesu am hohen Festtag auffallend und inkorrekt war. Was nun die Sache selber betrifft, so bin ich allerdings der Meinung, dass Johannes schwerlich so klar von der synoptischen Chronologie abgewichen wäre, wenn er nicht eine zweifellose Überlieferung hierüber besessen hätte. Die Absicht, durch die Verschiebung der Chronologie Jesum als das wahre Passahlamm erscheinen zu lassen, tritt nicht deutlich genug hervor und hierfür bedurfte es solcher Umstände nicht. Denn Jesus konnte ebenso gut als das wahre Passahlamm betrachtet werden, wenn er beim Passahmahl seinen Leib und sein Blut den Jüngern zu geniessen gab, als wenn er gleichzeitig mit der Schlachtung der Passahlämmer gekreuzigt wurde. Die Tatsache allein, dass er in der Passahzeit starb, genügte um diese Idee zu begründen. Auf Tag und Todesstunde aber kommt hierbei lange nicht soviel an, als darauf, dass die Eucharistie als »christliches Passah« gefeiert wurde. Überall wo das geschah, feierte man auch Jesus als das wahre Passahlamm. Und dieser Stand der Dinge tritt bei Markus sogar deutlicher hervor als bei Johannes. In der

Umgebung des Markusevangelisten wurde offenbar das Abendmahl gefeiert als eine Nachbildung des letzten Mahles Jesu und dies war für ihn eine Passahmahlzeit. Bei Johannes dagegen ist das letzte Mahl nicht nur nicht als eine Passahmahlzeit geschildert, sondern es fehlt auch jede Andeutung, dass dies letzte Mahl das Vorbild für die Eucharistie in der Gemeinde ist. Wenn also auch Johannes in dem Citat 19 36 vorübergehend andeutet, dass Jesus das wahre Passahlamm sei, so hat doch dieser Gedanke keine so hervorragende Bedeutung für ihn, dass man annehmen müsste, er habe deswegen die Darstellung der Leidensgeschichte mit Bewusstsein geändert. Ich kann auch garnicht finden, dass er den chronologischen Punkt im Gegensatz zu den Synoptikern urgiert hätte. Wenn er 3 24 und 18 12 die synoptische Darstellung bewusst korrigiert, so scheint er doch die chronologischen Daten der Leidensgeschichte ganz unbefangen zu setzen, als ob er es nicht anders wisse. Aber selbst wenn dies bewusste Korrekturen wären, so deutet er doch nicht im geringsten einen Zusammenhang zwischen der Chronologie und der religiösen Idee an. Es lässt sich also nicht behaupten, dass Johannes um der Idee vom wahren Passahlamm willen die Chronologie geändert habe. Viel eher könnte man sagen, dass die synoptische Chronologie alteriert worden wäre durch das unbewusste Bestreben, das letzte Mahl Jesu nach Analogie der Gemeindefeier als eine Passahmahlzeit darzustellen. Da nämlich die synoptische Chronologie nicht einheitlich und nicht ganz deutlich, die Johanneische aber klar und konsequent ist, so liegt vielmehr die Annahme nahe, dass die synoptische Auffassung durch einen theologischen Nebengedanken in Verwirrung gebracht sei. Da nun ferner die Johanneische Darstellung aus verschiedenen oft entwickelten Gründen historisch wahrscheinlicher ist, als die des Markus, so ergibt sich von verschiedenen Seiten, dass der so viel später schreibende vierte Evangelist in diesem Punkte besser unterrichtet war als der zweite, der als Jerusalemer und als unmittelbarster Zeuge doch genauer hätte Bescheid wissen müssen. Dieser Umstand ist sehr ungünstig für die Annahme, dass Johannes Markus der Verfasser unseres Evangeliums sei.

Der Bericht über das letzte Mahl (14 17—25) schliesst sich zeitlich und sachlich so eng an die Mahlbereitung an, dass

die beiden Geschichten in der Überlieferung ein Ganzes gebildet haben müssen. Wir befinden uns am Abend des Tages, da Jesus die Boten aussandte. Wenn Spitta daran Anstoss nimmt, dass es heisst: Jesus kommt »mit den Zwölfen«, obwohl zwei Jünger doch schon von Bethanien vorausgegangen und schon im Hause sind, so hat er damit auf eine Ungenauigkeit des Berichts aufmerksam gemacht, aber nicht den Beweis erbracht, dass die vorige Perikope mit der unseren nichts zu tun hat. Wenn V. 12—16 ein Einschub wäre, so wäre jedenfalls V. 17 nichts als ein redaktioneller Übergang, der demselben Interpolator auf Rechnung zu setzen wäre. Wichtiger ist es, auf folgendes zu achten: Beim letzten Mahle sollen die Zwölf, unter ihnen Judas, zugegen gewesen sein, aber beim Weg auf den Ölberg ist Judas nicht mehr vorhanden, sondern kommt erst hernach mit den Häschern. Dem Evangelisten wird der hier vorliegende Mangel seines Berichts kaum zum Bewusstsein gekommen sein, aber dem Leser bleibt der unbehagliche Eindruck, dass Judas sich nach der Mahlzeit bei Seite geschlichen haben müsse. Der vierte Evangelist hat die Lücke durch das drastische Mittel ausgefüllt, dass er den Judas durch Jesus selber hinausgetrieben werden lässt (13$_{26—30}$). Die Unvollkommenheit der Markusdarstellung erklärt sich einfach daraus, dass der Evangelist hier zwei Berichte neben einander gestellt hat, die ursprünglich nicht auf einander berechnet waren. Die Überlieferung vom Verrat des Judas und von der Verhaftung setzt voraus, dass Judas sich schon von Jesus getrennt hat. Darum ist von ihm keine Rede mehr beim Gang auf den Ölberg. Der Bericht vom letzten Mahle zeigt uns Jesum im Kreise der Zwölf. Ihm kommt es nur auf die Mitteilung der letzten Worte Jesu an. Was aus Judas weiter wird, interessiert ihn nicht. Erst dadurch, dass Markus diese Erzählung mitten zwischen Verrat und Verhaftung einfügt, entsteht die Schwierigkeit. Zahn legt Gewicht darauf, dass der Evangelist sagt: Jesus kommt mit den Zwölfen. So rede er vom Standpunkt seines Elternhauses aus. Aber dies ἔρχεται, selbst wenn wir es nur mit »er kommt« übersetzen dürften, ist vielmehr geschrieben vom Standpunkt der beiden Jünger, von denen der Evangelist soeben gesagt hat: sie bereiteten das Passah.

Die Weissagung des Verräters (V. 18—21) steht bei

Markus vor den Abendmahlsworten, die Ankündigung des bevorstehenden Todes des Menschensohnes vor den Worten, in denen die Deutung dieses Todes gegeben wird. Der Hinweis auf Judas ist bei Markus noch ganz unbestimmt: »einer von euch« — heisst es (V. 18), und dies wird — mehr vom Standpunkt des Schriftstellers als Jesu — aufgenommen durch: einer von den Zwölfen (V. 20: fehlt bei Matthäus und Lukas); »der mit mir in die Schüssel taucht« — heisst es ganz allgemein (V. 20), und dies wird erläutert durch: der da mit mir isset (V. 18). Diese Worte, die bei Matthäus fehlen, sind wohl wie das εἷς τῶν δώδεκα eine pathetische Zutat des Bearbeiters im Stile von Joh 13 18: der mit mir das Brot isset, hat wider mich seine Ferse erhoben. Eine direkte Kennzeichnung des Verräters findet nicht statt. Hier haben Matthäus (26 25) und Johannes (13 26) weiter gebaut.

Kein Zweifel, dass die unbestimmteste Form der Vorhersagung, und das ist die des Markus (oder noch eher die des Lukas), am meisten Anspruch hat, für geschichtlich zu gelten. Als das Furchtbare geschehen war, entsann man sich, dass Jesus schon vorher einmal gesagt hatte, dass er seinen Verräter unter den Jüngern finden werde. Charakteristisch war an diesem Logion, dass Jesus den bitteren Kontrast zwischen der vertrauten Tischgemeinschaft und der schwarzen Treulosigkeit hervorgehoben hatte (14 20 vgl. Lk 22 21). Da lag es nahe, dies Wort bei einer Mahlzeit gesprochen zu denken und sehr stimmungsvoll verlegte man es auf das letzte Zusammensein Jesu mit den Jüngern. Aber wir haben keine Gewähr dafür, dass es grade damals, zwischen Verrat und Verhaftung, gesprochen worden ist. Das ist sogar recht unwahrscheinlich; denn Judas wird an dieser letzten Mahlzeit nicht mehr teilgenommen haben. Aber schon Markus wird das Logion in der Zusammenstellung mit den Abendmahlsworten vorgefunden haben; sonst würde er es wohl vor 14 10f. gebracht haben. Wichtig ist nun, dass Lukas die Weissagung des Verräters in einer von Markus unabhängigen, kürzeren und originellen Form und dass er sie hinter den Abendmahlsworten bietet. Ein Grund für eine Umstellung ist nicht einzusehen. Wir nehmen an, dass Lukas hier eine Zusammenstellung von Sprüchen aus der Redenquelle in ihrer ursprünglichen Anordnung übernommen hat, die auch dem

Markus vorgelegen hat, aber von ihm in verschiedener Hinsicht bearbeitet ist. Die Abendmahlsworte bei Lukas lauteten, nach dem besten Text, wie ihn der Cantabrigiensis erhalten hat:

Ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν·

λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ φάγω αὐτὸ
ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.

καὶ δεξάμενος ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπεν· λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς·

λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου
ἕως ὅτου ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ.

Καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.

πλὴν ἰδοὺ ἡ χεὶρ τοῦ παραδιδόντος με μετ' ἐμοῦ ἐπὶ τῆς τραπέζης.

ὅτι ὁ υἱὸς μὲν τοῦ ἀνθρώπου κατὰ τὸ ὡρισμένον πορεύεται·
πλὴν οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ, δι' οὗ παραδίδοται.

Die hier mitgeteilten Logia gliedern sich in zwei strophenartige Gebilde zu je zwei Drei-, resp. Zweizeilern, von denen das erste durch die Darreichung des Bechers, das zweite durch das Brotbrechen beherrscht ist. Die erste »Strophe« bringt doppelt die Stimmung des Abschieds zum Ausdruck, die durch den Ausblick auf das kommende Reich Gottes gemildert und verklärt wird. Es ist das letzte Passah, das Jesus mit den Seinen feiert; er wird es erst wieder feiern, wenn im Reiche Gottes das »vollendete Passah« angebrochen sein wird. Es ist der letzte Becher, den er mit den Seinen leert; er wird nicht wieder Wein trinken, bis das Reich Gottes gekommen ist. Erst die zweite »Strophe« tritt dem Gedanken des Todes näher. Wie in der ersten der Gedanke des Abschieds überwiegt, so ist auch die zweite in erster Linie Weissagung des Todes. Wie das Brot gebrochen wird, so wird Jesu Leib den Tod erleiden. Ruhig und würdevoll sieht er diesem Ausgang entgegen. Aber — und das ist das Schmerzliche — an dem Tische selbst sitzt sein Verräter. Dass »der Menschensohn« sterben muss, steht fest; aber wehe dem Verräter! In dieser »Strophe« fehlt jeder lichte Ausblick auf die Zukunft. Sie ist — bei aller heroischen Gefasstheit, voll Wehmut und Bitternis. Es fehlt vollends

jede dogmatische Bestimmung der Heilsbedeutung des Todes Christi. Ja, es fehlt sogar jede Andeutung, dass das Sterben Jesu in irgend einer Weise den Seinen zu gute kommen werde. Denn ob in dem gemeinsamen Trinken und Essen etwas von fortdauernder Gemeinschaft oder Bundschliessung ausgedrückt sein soll, ist zweifelhaft. Deutlich ist nichts davon gesagt; höchstens eine mitschwingende Stimmung könnte in Betracht kommen. Was uns an diesem Abendmahlstext fehlt, wird in gewisser Weise durch die folgenden Worte ergänzt, die mit den vorhergehenden für Lukas ein Ganzes bilden:

Ἐγένετο δὲ καὶ φιλονεικία ἐν αὐτοῖς, τὸ τίς αὐτῶν δοκεῖ εἶναι μείζων. ὁ δὲ εἶπεν·
οἱ βασιλεῖς τῶν ἐθνῶν κυριεύσουσιν αὐτῶν
καὶ οἱ ἐξουσιάζοντες αὐτῶν εὐεργέται καλοῦνται·
(ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως)
ἀλλ' ὁ μείζων ἐν ὑμῖν γινέσθω ὡς ὁ νεώτερος
καὶ ὁ ἡγούμενος ὡς ὁ διακονῶν.
τίς γὰρ μείζων, ὁ ἀνακείμενος ἢ ὁ διακονῶν; οὐχὶ ὁ ἀνακείμενος;
ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ ὑμῶν εἰμὶ ὡς ὁ διακονῶν.
ὑμεῖς δέ ἐστε οἱ διαμεμενηκότες μετ' ἐμοῦ ἐν τοῖς πειρασμοῖς μου
κἀγὼ διατίθεμαι ὑμῖν καθὼς διέθετό μου ὁ πατήρ μου βασιλείαν,
ἵνα ἔσθητε καὶ πίνητε ἐπὶ τῆς τραπέζης μου ἐν τῇ βασιλείᾳ μου
καὶ καθήσεσθε ἐπὶ θρόνων κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ.

In diesen beiden »Strophen« kommt sowohl der Gedanke, dass Jesus den Seinen zu »dienen« sich bewusst ist, als auch die Hoffnung auf das Reich Gottes und auf herrliche Wiedervereinigung beim messianischen Freudenmahl zum Ausdruck. Die letzte Strophe kehrt demnach zum Anfang der Passahrede zurück.

Dies in Kürze der Inhalt der Lukas-Abendmahlsworte und ihrer Umgebung. Wie man auch über die Quellen des Lukas denken möge — das sollte doch jeder Unbefangene zugeben, dass dieser kürzere Text unmöglich eine Bearbeitung des Markustextes sein kann. Dass die zwei letzten Spruchgruppen aus

der Redenquelle oder einer bearbeiteten Form derselben entnommen sind, wird wohl allgemein zugegeben werden; warum hält man für die Abendmahlsworte selber und die Weissagung des Verräters so starr an der Markushypothese fest? Man bedenke doch, was man dem Lukas damit zutraut: Er hätte den Passahcharakter dieses Mahles stärker herausgearbeitet als seine Vorlage, hätte die Beziehung von Becher und Brot auf Blut und Leib fast ganz beseitigt, hätte die Deutung der Feier auf den Opfertod Christi fast unkenntlich gemacht, hätte das Mahl lediglich als Abschiedsmahl bestimmt. Diese dogmatische Zurückschraubung, diese völlige Neutralisierung eines so wichtigen Textes soll man einem Schriftsteller zutrauen, zu dessen Zeit doch wohl die Eucharistie schon in ganz anderm Sinne gefeiert wurde? Undenkbar! Hier gibt es nur eine Erklärung: Lukas hatte zwei Texte vor sich zur Auswahl, den des Markus und den der Redenquelle oder einer andern Quelle, in der die Abendmahlsworte in jener von Markus abweichenden Form standen. Er hatte Gründe, den letzteren Bericht als den ihm vertrauenswürdigeren vorzuziehen, vielleicht weil ihm diese Redenquelle als eine direkt apostolische Schrift galt. Darum schob er hier seine sonst leitende Quelle, den Markus, bei Seite und fügte den andern Bericht ein.

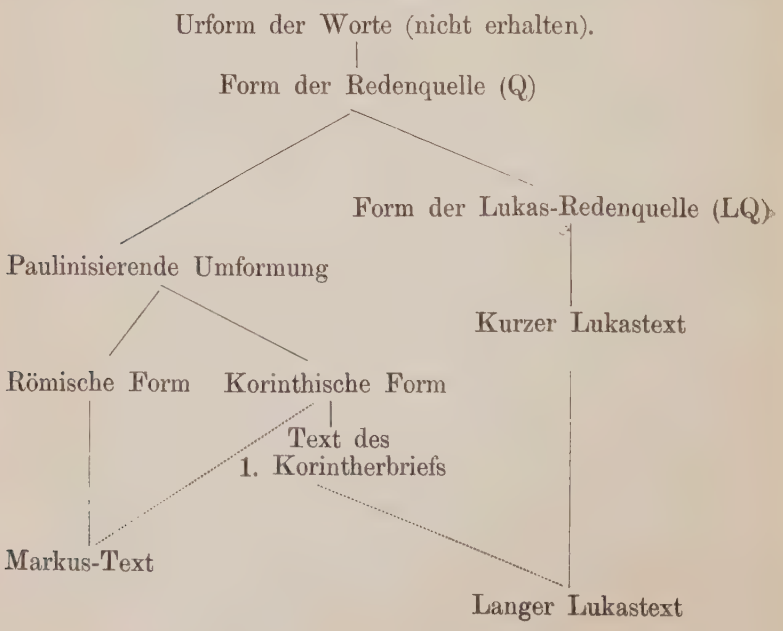
Ganz ähnlich würde die Sache liegen, wenn man den längeren Text der Alexandriner (B etc.) für echtlukanisch hält. Es würde dann nur um so deutlicher werden, dass Lukas hier einen andern Text zu Grunde gelegt hat, den er in V. 19^{b}. 20 in höchst ungeschickter Weise durch eine Anleihe bei Paulus ausflickt. Ein Problem wäre nur, wie aus diesem an Markus-Paulus angeglichenen Text später wieder die kurze und so originale Form von D entstehen konnte.

Worauf es jetzt allein für uns ankommt, ist die Erkenntnis, dass Lukas hier einem Text folgt, der erstens die Reihenfolge Becher-Brot darbot, zweitens jede Deutung des Mahles auf den Opfertod Christi vermissen liess und schliesslich den Passahcharakter der Mahlzeit stark betonte. Über die Frage nach der Geschichtlichkeit dieser Form und nach dem ursprünglichen Sinne der Abendmahlsworte enthalte ich mich hier jeder Vermutung.

Die Markusform der Abendmahlsworte ist mit der Lukas-

form natürlich verwandt. Da die des Lukas nicht von Markus abhängig sein kann, so bleibt nur die Alternative übrig: entweder ist die Markusform eine Bearbeitung der von Lukas benutzten Überlieferung, oder beide Formen sind Abzweigungen aus derselben, für uns unbekannten Wurzel. Die letztere Hypothese mag vorbehalten bleiben, aber sie führt uns nicht weiter. Dagegen enthält die Ableitung der Markusform aus der des Lukas keine Unmöglichkeit. Alle Elemente des Lukastextes sind auch bei Markus enthalten: das Abschiedswort beim Becher (V. 25), die Austeilung des Bechers (V. 23), das Wort zum Brot (V. 22), die Weissagung des Verräters (V. 18. 20), der Weheruf über den Verräter (V. 21), die Bekümmernis der Jünger (V. 19) — aber Alles in andrer Reihenfolge. Die Weissagung des Verrats ist aus dem Zusammenhang mit der Todesweissagung gelöst und als eine selbständige Scene vorangestellt (V. 18—21), Brot und Becher sind umgestellt und der Parallelismus beider Handlungen insofern ausgebaut, als auch der Becher auf den Tod, der Inhalt des Bechers auf das Blut bezogen wird. Besonders stark wäre der Parallelismus, wenn wir, wie Wrede (Z. f. d. neut. Wissenschaft I, 69 ff.) wahrscheinlich gemacht hat, die Worte τῆς διαθήκης als einen mechanisch eingefügten Nachklang aus Ex 24 8 betrachten dürfen. Schon Markus wird diese Worte geschrieben haben und hier verrät sich noch eine besondere Einwirkung Paulinischer Anschauungen. Denn Paulus hat ja I Kor 11 25 die Auffassung vom Bundesblut sehr stark betont. Es ist nun aber der ganze Markusbericht — verglichen mit dem des Lukas — ein Zwilling des Paulinischen (I Kor 11), vor allem in der von I Kor 10 16ff. abweichenden Reihenfolge Brot-Becher, sodann in der Beziehung des Bechers auf das Opferblut. Die vorhandenen Abweichungen zwischen beiden sind geringfügig im Vergleich mit der grossen Übereinstimmung, dass die Abendmahlsfeier bei beiden eine Feier des Opfertodes Christi ist. Gleichwohl sind sie wichtig für die Bestimmung des literarischen Verhältnisses zwischen beiden. Eine Abhängigkeit des Markus vom ersten Korintherbrief zu behaupten, wäre kleinlich. Die Übereinstimmung kann nur so erklärt werden, dass Markus den Typus der Abendmahlsworte wiedergibt, wie er in den heidenchristlichen Gemeinden der 60er Jahre verbreitet war. Dies ist im Wesent-

lichen derselbe, den auch Paulus kannte und reproducierte. Aber Paulus hat Besonderheiten, die als freie persönliche Zusätze des Apostels oder auch als Abweichungen der ihm bekannten Redaktion betrachtet werden können (vor allem: der Wiederholungsbefehl, das ὑπὲρ ὑμῶν und der Bundesgedanke). Im Vergleich mit diesen Zügen, die durchweg als Zutaten praktisch-erbaulicher Auslegung erscheinen, macht der Markustext sogar einen relativ ursprünglichen Eindruck. Nur die Worte τῆς διαθήκης sind ein unorganischer Bestandteil, der irgendwie direkten Paulinischen Einfluss zeigt. Unser Ergebnis ist also: Sehr wahrscheinlich enthielt die Redenquelle (Q) die Abendmahlsworte, möglicherweise schon in der Lukanischen Form. Auch Markus wird sie in der Redenquelle gekannt haben; aber er hat den Typus vorgezogen, der in den heidenchristlichen, Paulinischen Gemeinden verbreitet war. Dass die Paulinische Theologie auf die Entstehung dieses Typus Einfluss gehabt hat, ist sehr wahrscheinlich. Aber die Form im 1. Korintherbrief ist doch wieder eine freie Weiterbildung oder Variation jener paulinisierenden Form. Vielleicht findet man folgendes Schema überzeugend oder wenigstens instruktiv:



Dass auch neben der »paulinisierenden Umformung« die Form der Redenquelle noch weiter wirkte, zeigt der Umstand, dass sowohl bei Paulus (I Kor 10 16ff.) als auch in der Didache die Reihenfolge: Becher-Brot sich findet.

In diesem Schema ist die Petrusüberlieferung überhaupt nicht berücksichtigt. Aber wir haben keinen Anlass, diese Quelle hier für Markus anzunehmen. Dass der Abendmahlsbericht aus der zusammenhängenden Erzählung von der Passion herausfällt, haben wir schon gesehen. Dass Petrus notwendig von der Einsetzung des Herrenmahles habe erzählen müssen, kann man nur behaupten, wenn es ausser den Erzählungen des Petrus keine andere Überlieferung aus der Urgemeinde gegeben hätte. Wenn Markus ausser der in der Römischen Gemeinde verbreiteten Form noch eine Petrinische Form gekannt hat, so hat er jedenfalls die paulinisierende vorgezogen. Etwas für Petrus Charakteristisches ist in dem Abendmahlsbericht nicht enthalten.

Der Gang nach Gethsemane (14 26—31) ist durch das ὑμνήσαντες ἐξῆλθον eng an die Erzählung vom letzten Mahle angeschlossen. Es fragt sich aber, ob in den Petruserzählungen überhaupt von dem letzten Mahle die Rede war. Der Gang auf den Ölberg könnte dort z. B. auf das Wort Jesu über den Tempel (13 1—2) gefolgt, oder sonst irgendwie eingeleitet gewesen sein. Die hier untergebrachten Weissagungen Jesu brauchen ebenfalls nicht feste Bestandteile der zusammenhängenden Petruserzählung gewesen zu sein. Es können Logia sein, die Markus hier sehr stimmungsvoll eingefügt hat, während Lukas (22 33f.) und Johannes (13 36ff.) sie wenigstens zum Teil bei den Reden des letzten Mahles bringen.

Wir wenden uns nun zu der zusammenhängenden Erzählung, in welcher die Gethsemane-Scenen und die Verleugnung die Hauptstücke bilden; um ihretwillen bringen wir dieser ganzen Reihe das Vorurteil entgegen, dass sie aus den Petruserzählungen stammt. Von dem Eingange 14 1. 2. 10. 11 ist nicht viel Rühmens zu machen. Das Datum ἦν δὲ τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα μετὰ δύο ἡμέρας ist nicht gerade klar. Man weiss nicht genau, wie der Evangelist rechnet. Da er den 14. Nisan nach 14 12 als den ersten Tag der ungesäuerten Brote bezeichnet, so wird hier der 12. Nisan gemeint sein. Da nun 14 1 nicht eine bestimmte

Synedriumssitzung, sondern nur ein allgemeines Planen der Synedristen (ἐζήτουν) gemeint ist, das durch das Angebot des Judas eine bestimmte Gestalt gewann, so bezieht sich das Datum offenbar eigentlich auf dieses Faktum. Man sieht, wie eng 14 1. 2 und 10. 11 sich auf einander beziehen. Um so mehr fällt die Salbungsperikope als ein künstlicher Einschub heraus. Man wird das zunächst so deuten, dass sie in den festen Text V. 1. 2. 10. 11 mitten hinein gestellt sei. Aber es kann auch die Möglichkeit nicht abgewiesen werden, dass diese Verse erst vom Evangelisten um sie herumgestellt sind. Was in ihnen steht, sieht nicht gerade nach einer vorzüglichen und konkreten Überlieferung aus. Die Verse könnten ganz gut nur als Vorbereitung der späteren Verratsscene hinzu komponiert sein. Die mitgeteilten Tatsachen brauchen nur aus den späteren Vorgängen erschlossen zu sein. Aber das Wahrscheinlichere ist freilich, dass die Verse der Petruserzählung angehörten.

Die Gethsemane-Scenen (14 32—52) haben zunächst das für sich, dass sie an einer bestimmten Lokalität mit einem sonst nicht wieder vorkommenden und unerfindbaren Namen spielen. In der ganzen Art der Erzählung ist die erste Scene etwa der Verklärungsgeschichte nachgebildet. Jesus lässt die Jünger zurück und geht mit den Dreien abseits. Die Verfassung der schlaftrunkenen Jünger ist geschildert nach Analogie von 9 6. Auch sonst ist die Darstellung vom Evangelisten stark stilisiert: der dreimalige Gebetsgang, die dreimalige Rückkehr Jesu, die wörtliche Anführung des Gebets, das doch Niemand gehört hat, das Alles wird dem Evangelisten angehören, der hier seine Kunst etwas ausgiebiger und entschieden wirkungsvoll spielen lässt. In dem Wort: Wachet und betet, damit ihr nicht in Versuchung fallet; der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach — gibt der Evangelist die Moral dieser für die Gemeinde ewig neu erwecklichen und erbaulichen Erzählung. Aber es blickt auch unverkennbar noch etwas von der alten Petruserzählung hindurch. Man bemerke, wie Jesus erst »die Jünger« zurücklässt und dann noch einmal die drei Vertrauten. Diese Doublette ist gewiss nicht ursprünglich. Sie wird erst durch den Evangelisten hineingekommen sein, nach dessen Darstellung Jesus ja von den Zwölfen (oder Elfen — die Darstellung ist nicht klar) begleitet war. Aber am Schluss der Scene

14 42 ist von dem grösseren Kreise keine Spur mehr vorhanden, d. h. Jesus war nach dem Petrusbericht überhaupt von Anfang an nur in Begleitung der Drei, daher war für den alten Erzähler garkeine Veranlassung, von Judas zu reden [1]). Die unbezwingliche Schlafsucht der Jünger war für Petrus eine beschämende Erinnerung. Dass er nicht eine Stunde mit seinem Herren wachen könne, hat er sich vorhalten lassen müssen. Freilich wäre diese Teilnahmlosigkeit unbegreiflich, wenn er wirklich hätte wissen oder ahnen können, dass dies die letzte Stunde war, die er mit ihm überhaupt wachen konnte. Im Zusammenhang des Markus, wo die deutlichen Todesweissagungen und das Wort vom Ärgernis unmittelbar vorhergehen, ist die Gleichgiltigkeit der Jünger eine Ungeheuerlichkeit; im Zusammenhang der Petruserzählungen, die von dem letzten Mahle nichts enthielten, erscheint sie verständlicher. Nachträglich freilich musste dem Jünger seine Unterlassung doppelt schmerzlich erscheinen und die vorwurfsvollen Worte an ihn allein sowie die bitteren ironischen Worte bei der dritten Rückkehr (41: *καθεύδετε τὸ λοιπὸν καὶ ἀναπαίεσθε· ἀπέχει*) hafteten wie ein Stachel in seiner Erinnerung. Weiter erzählte dann Petrus (14 43), wie noch während Jesus dieses sagte (das *εὐθύς* fehlt bei Matthäus und Lukas, ist also wohl vom Bearbeiter), Judas erschien. Hierin malt sich die jähe Überraschung so deutlich, dass wir die dazwischen stehende Ankündigung (V. 41 b. 42: *ἦλθεν ἡ ὥρα, ἰδοὺ παραδίδοται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὰς χεῖρας τῶν ἁμαρτωλῶν · ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ·* [Joh 14 31] *ἰδοὺ ὁ παραδιδούς με ἤγγικεν.*) als Verstärkung von der Hand des Evangelisten aufzufassen geneigt sein werden. Sie setzt das volle Bewusstsein Jesu um den Ernst der Situation voraus. Er weiss, dass der Verräter naht, noch ehe er ihn gesehen hat.

Die Verhaftung selber ist das erste Stück, gegen welches W. Brandt seine scharfe Kritik gerichtet hat (S. 3ff.). Und doch hat auch er ihn in der Hauptsache bestehen lassen. Angemessen ist schon die Einleitung: die Ankunft des Judas und der Schaar wird vom Standpunkt der überraschten Jünger aus

1) Dem Lukasbericht fehlen wesentliche Züge des Markus: der Name Gethsemane, die Unterscheidung der Mehrheit von den Dreien, der dreimalige Gebetsakt, das Wort von Fleisch und Geist. Wernles Erklärung dieser »Verkürzung« (S. 33) ist wenig überzeugend.

erzählt (παραγίνεται), so wie etwa Petrus es erzählt oder Markus es miterlebt haben kann, am besten freilich bei Lukas (22 47), wo aus dem heranrückenden Haufen die Gestalt des Judas sich erst ablöst. Auch redet Lukas nur von einem unbestimmten ὄχλος. Dem nahenden Trupp konnte man nicht ansehen, woher er kam. Markus fügt sofort erläuternd hinzu, dass er von den Synhedristen ausgesandt war. Der synoptische Bericht stellt sich nicht auf den Standpunkt des Judas; er gibt sich nicht den Schein, als wisse er, was inzwischen im Dunkel der Nacht vorgegangen sei. Wie anders verfährt da Johannes, wenn er uns 18 2 f. in die Erwägungen und Vorbereitungen des Judas einen Blick tun lassen will (εἴδει δὲ Ἰούδας . . . ὁ οὖν Ἰούδας λαβὼν τὴν σπεῖραν . . . ἔρχεται). Freilich sagt auch Markus (und Matthäus, nicht Lukas) etwas von dem verabredeten Zeichen (V. 44); aber diese Worte geben sich als nachholende (δεδώκει δέ) Erzählung, sind also natürlich nur ein Rückschluss aus dem Tun des Judas. Lukas scheint insofern den feineren Bericht zu haben, als es bei ihm nicht wirklich bis zum Kusse kommt. Indessen kann dies eine beabsichtigte Milderung des Greuels sein; dafür hat er das wehmütige Wort Jesu (V. 48) hinzugefügt, durch welches nachträglich klar wird, dass dieser Kuss ein Verrat sein sollte. Darum kann er sich die pragmatische Angabe des Markus (14 44) sparen. Die von Brandt erörterte Schwierigkeit, die Person Jesu unter der »Schaar der Jünger« durch diese Begrüssung kenntlich zu machen, würde wegfallen, wenn wirklich Jesus nur von den Dreien und etwa noch dem »Jüngling« begleitet war. Auf den Kuss folgt unmittelbar und rasch, wie sie sich vollzogen haben muss, die Festnahme. Je kleiner der Kreis um Jesus war, um so geringere Schwierigkeiten bot die Verhaftung. Grosse Erzählerkünste lassen sich hier auch von einem Augenzeugen nicht erwarten. Ein Handgemenge oder gar ein Disput findet nicht mehr statt. Erst nachdem Jesus ergriffen (nicht gebunden) ist, schlägt Einer (der Dabeistehenden: Da) mit dem Schwerte drein und haut dem Knecht des Hohenpriesters ein Ohr ab — ein psychologisch verständlicher, aber verspäteter und darum erfolgloser Versuch des Widerstandes. Die spätere Überlieferung hat diesen Zug immer mehr ausgeschmückt. Während Markus den Namen des Tapferen nicht nennt — jedenfalls war es also nicht Petrus —, nennt Johannes nicht nur diesen (Petrus), sondern

auch den des Knechtes (Malchus). Wie die Legende in solchen Einzelheiten immer genauer unterrichtet ist, als die gute Überlieferung, so wissen Lukas und Johannes auch, dass es das rechte Ohr war. Und natürlich hat Jesus nach Lukas es auch wieder angeheilt. Lukas hat den ganzen Bericht anders arrangiert, aber gewiss nicht verbessert. Der vereinzelte Schwertschlag wird bei ihm ein Versuch planmässigen Widerstandes der Jünger (V. 49. 50), den Jesus mit kurzem Wort sich verbitten muss. Darum steht dieser Zug vor der Verhaftung, wo natürlich weder Zeit noch physische Möglichkeit zu solchem Planen und Handeln war. Vollends deplaziert erscheint bei Lukas die längere Rede Jesu (V. 52. 53). Zwischen dem Schwertschlag und vor der Verhaftung ist keine Zeit dafür. Besser steht sie bei Markus — eine bittere Bemerkung des bereits Verhafteten. Dass sie in keiner Weise der Situation angemessen sei, da sie an die falsche Adresse gerichtet ist, wie Brandt meint, kann ich mit bestem Willen nicht mit empfinden. Wichtiger ist für uns, dass hier dieselbe Vorstellung von den letzten Tagen herrscht, wie in der Hauptüberlieferung der Kapitel 11—13, dass nämlich Jesus täglich im Tempel lehrte, während die Bethanische Tradition hier vernachlässigt erscheint. Das kurze *ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαί* ist für die ältere, vorpaulinische Anschauung charakteristisch, wonach der Tod Jesu schon dadurch, dass er die Weissagung erfüllte, gerechtfertigt erschien. Der Evangelist hat vermieden, Jesu ein weitergehendes dogmatisierendes Wort in den Mund zu legen. Die Flucht der Jünger, die bei Lukas fehlt, ist bei Markus durch das Wort Jesu von der Verhaftung getrennt. Im Sinne des Evangelisten besteht offenbar ein enger Zusammenhang zwischen der Ergebung Jesu in den durch die Schriften offenbarten Gotteswillen und die Tatsache, dass die Jünger Jesum verlassen und fliehen. Es ist dieselbe leidensscheue und dem Leiden gegenüber verständnisslose Gesinnung, die sie auch früher immer bewiesen haben. Was hätten sie denn thun sollen? Nach der Meinung des Evangelisten hätten sie mit ihm gehen, ihm »nachfolgen« müssen. Aber dazu waren sie damals nicht reif; auch Petrus, der ja seinem Herrn folgt, verleugnet ihn aus Leidensscheu. Der Vorwurf, dass die Jünger den Herrn »verliessen«, wiegt um so schwerer, als sie selber offenbar zunächst noch garnicht bedroht waren. Nur Jesus wird er-

griffen, keiner von ihnen. Sie sehen die Verhaftung Jesu mit an, hören seine Worte und haben dann noch Zeit zu fliehen. Ja sogar der Schwertschlag und die Verwundung des Knechtes geht ihnen ungestraft hin. Das ist nun freilich ein sehr merkwürdiger Umstand. Das Natürliche wäre doch gewesen, dass die Häscher mindestens den Einen, der sich so vergangen, ergriffen hätten. Aber Alles bleibt ruhig. Der Angriff des namenlosen Tapferen verläuft im Sande. Dieser unverbundene und folgenlose Zug ist ein Mangel an dem sonst einwandfreien Bericht. Die anderen drei Evangelisten haben offenbar empfunden, dass die Erzählung vom Schwertstreich bei Markus ohne rechten Halt dasteht. Sie geben ihr daher insofern etwas mehr Relief, als sie Jesum das Vorgehen des Jüngers gewissermassen wieder gut machen lassen, Lukas durch ein kurzes Wort und die Heilung, Johannes durch das Wort an Petrus (18 11), Matthäus durch eine ausführliche Belehrung über das Verkehrte eines bewaffneten Widerstandes (26 52—54). Man hat fast den Eindruck, als ob die Tat des Jüngers nur dazu da sei, damit diese Belehrung daran geknüft werde. Um so kahler erscheint dann freilich die Markusnotiz. Dazu kommt noch, dass sie doch recht unbestimmt ist. Wenn der Erzähler noch genau wusste, dass der Knecht des Hohenpriesters getroffen war, warum ist denn so ganz der Name des Angreifers vergessen worden? Petrus kann es natürlich nicht gewesen sein. Aus all diesen Gründen haben wir keinen rechten Mut, diese abgerissene Notiz, die unanschaulich und unverbunden da steht, auf die alte Petrus-Erzählung zurückzuführen. Wenn wir sie als eine vom Evangelisten eingefügte Nebenüberlieferung betrachten, so verbessert das die Sache freilich nicht wesentlich. Denn, wenn Johannes Markus der Evangelist ist, und wenn dieser mit dem fliehenden Jüngling identisch war, so sollten wir doch gerade von diesem Augenzeugen einen besseren, anschaulicheren Bericht erwarten.

Wie steht es nun um die Notiz von dem fliehenden Jüngling? Sie fehlt bei Matthäus und Lukas; demgemäss haben wir das Vorurteil, dass sie erst vom Bearbeiter stamme. Wenn man sagt, die späteren Evangelisten hätten an diesem Detail kein Interesse gehabt, so ist das wenig überzeugend. Warum nehmen sie denn an andern Details so viel mehr Interesse, z. B. an dem Schwertstreich des Einen, an dem Kreuztragen

des Simon von Kyrene, an der Gegenwart der Weiber bei der Kreuzigung? Wenn ausserdem der fliehende Jüngling der Evangelist ist, der sich hier dem wissenden Leser als Augenzeuge und Verfasser zu erkennen gibt, wie kommt es, dass Matthäus und Lukas diese Notiz in ihrer Bedeutung nicht erkannt haben? Dass die Sätze 51. 52 ein Einschub sind, erkennt man deutlich an der Art, wie die Flucht dieses Einen unverbunden an das ἔφυγον πάντες angehängt wird. Wir haben hier einen Nachtrag von der Hand eines Schriftstellers, für den der Jüngling ein besonderes Interesse hatte; er ist vergleichbar den Lieblingsjüngerstellen im Johannes-Evangelium, die von jedem Andern geschrieben sein können, nur nicht von dem Lieblingsjünger selbst. Wie hier ein späterer Bearbeiter oder Herausgeber die Anwesenheit und Beteiligung des ihm so wichtigen Jüngers notiert, so auch an unserer Stelle. Damit ist natürlich nicht gesagt, dass die Nachricht ungeschichtlich sei. Im Gegenteil: sie beruht offenbar auf speziellster Kunde. Nur das kann und muss man ernstlich in Frage stellen, ob der Jüngling wirklich mit dem Verfasser des Evangeliums identisch ist. Der Bericht von der Verhaftung sieht nicht aus nach einer Erzählung aus eigenster Erinnerung [1]).

1) Th. Zahn hat, im Anschluss an Casaubonus, exercitia ad Baronii prolegomena 1665 (p. 522 ff.) den sonderbaren Aufzug des Jünglings folgendermassen erklärt: »Mag die σινδών, welche der Jüngling als einzige Umhüllung seines sonst nackten Leibes trug, ein Kleidungsstück (Jud 14 12; I Mak 10 64 v. l.) oder ein grosses Tuch (Mt 27 59) gewesen sein, jedenfalls hätte man es, seitdem Casaubonus dies nachgewiesen hatte, nicht wieder in Frage stellen sollen, dass der Jüngling sich plötzlich vom nächtlichen Lager erhoben und, da er aus Neugier oder Teilnahme wissen wollte, wohin Jesus gehe, und was ihm widerfahren werde, sich nicht Zeit gelassen hat, sich wieder anzukleiden, sondern im Nachtgewand oder in seine Bettdecke gehüllt Jesu und den Aposteln nachgeschlichen ist« (S. 243). Casaubonus hat für seine Ansicht besonders die Stelle Euseb. VI, 40, 7 herangezogen, wo es heisst: κἀγὼ μὲν, οἶδεν ὁ θεὸς, ὡς λῃστὰς εἶναι πρότερον ἡγούμενος ἐπὶ σύλησιν καὶ ἁρπαγὴν ἐφικομένους, μένων ἐπὶ τῆς εὐνῆς, ἧς ἦμην γυμνός ἐν τῷ λινῷ ἐσθήματι, τὴν δὲ λοιπὴν ἐσθῆτα παρακειμένην αὐτοῖς ὤρεγον . . . Aus dieser Stelle wäre aber zunächst zu lernen gewesen, dass das Wort γυμνός eben nicht völlige Nacktheit bedeutet, sondern das Bekleidetsein nur mit dem χιτών. Vgl. Hdb. d. klass. Altertumswissenschaft IV, 1a², S. 81 von Laertes: »bei seiner ländlichen Arbeit trug er nur einen Chiton«, »er

Dieselbe Überlieferung setzt sich fort in der Darstellung des Prozesses und Todes Jesu (14$_{53}$—15$_{47}$). Die Jünger sind geflohen, sie können also das Folgende nicht mit erlebt haben. Aber — so erläutert der Evangelist — Petrus folgte dem Zuge der Häscher von ferne bis in den Hof des Hohenpriesters, wo er sich unter die Knechte mischte (V. 54). Er ist also der Gewährsmann für den Bericht. Ja er steht in einem wesentlichen Teil der Erzählung fast als Hauptperson im Vordergrund. Die Verleugnung des Petrus ruht auch nach Brandt (p. 34) auf guter Überlieferung. Denn sie wäre nicht berichtet worden, wenn sie nicht dem Evangelisten als ein unumgängliches Stück ältester Kunde vorgelegen hätte. Aber gleichwohl ist die Erzählung nicht vollkommen. Es fehlt nicht an Spuren der Stilisierung [1]) und Zurechtrückung. Dass wir diese erkennen können, verdanken wir der Parallelüberlieferung des Johannes-Evangeliums. Mag sie herrühren, von wem sie wolle — sie hat gewisse Vorzüge der Natürlichkeit und inneren Folgerichtigkeit, durch die sie uns in Stand setzt, die des Markus zu kritisieren. Der Eintritt des Petrus in den Hof erscheint bei Johannes als nicht ohne weiteres leicht. Der andere Jünger

---

war also nach Hesiod W. u. T. 391 *γυμνός*, d. h. ohne *χλαῖνα*; so tief gewurzelt war die Anschauung im Volk, dass nur die ursprünglich allein getragene Chlaena das eigentliche Bekleidungsstück des Menschen sei; und diese Anschauung erhielt sich auch durch die klassische und nachklassische Zeit hindurch«. S. 102: »Der Chiton war das eigentliche Hauskleid; daheim war man *γυμνός*. Ging man aus, so forderte der Anstand, dass man über den Chiton noch ein Himation umwarf.« Statt eines solchen *ἱμάτιον* hat nun der Jüngling eine *σινδών* umgeworfen. Das ist keine Bettdecke, sondern ein feinlinnenes Kleidungsstück (a. a. O. S. 89. 113), sei es ein festliches Obergewand oder eine Art Plaid. Jedenfalls aber ist kein Anlass anzunehmen, der junge Mann sei vor Beginn des Mahles ins Bett geschickt. Er kann und wird am Mahl teilgenommen haben. Scheinbar verboten wird dies nur durch die Angabe des Markus, dass die »Zwölf« teilgenommen hätten. Aber die Anwesenheit etwa des Hauswirtes oder seines Sohnes ist damit natürlich nicht ausgeschlossen.

1) Hierzu mag auch der Hahnenschrei gehören, wie Brandt (p. 32 ff.) annimmt. Dass in Jerusalem nach der Mischna Hähne verboten waren, beweist nicht, dass es damals keine dort gab. Sollten die gräcisierten Sadducäer und die in Jerusalem wohnenden Römer, sollte das Volk sich an diese Bestimmung gekehrt haben?

muss vermöge seiner Beziehungen zum Hause erst das Terrain rekognoscieren und durch seine Fürsprache ihm Zugang verschaffen. Das ist überzeugend, wenn man nicht wie Brandt vor lauter Misstrauen den Sinn für das Natürliche verloren hat. Aber diese Erzählung geht nicht vom Standpunkt des Petrus aus, sondern von dem des Anderen, dem eben seine Vermittlerrolle besonders in Erinnerung geblieben war. Für Petrus und seine Hörer hatte das Alles später kein Interesse mehr. Dennoch hat auch noch Markus den kleinen Accent, dass Petrus bis hinein in den Hof Jesu gefolgt ist. Es war keine Kleinigkeit, so weit vorzudringen. Dadurch dass der Eintritt in den Hof (V. 54) von der Verleugnung (V. 66 ff.) durch das Verhör getrennt ist, geht die Situation verloren, dass die erste Verleugnung vor der Türhüterin geschah. Wir sind schon lange im Hofe. Auch in diesem Punkte ist Johannes dem Markus vorzuziehen, namentlich auch in der so viel einfacheren und kürzeren Form der Ableugnung (18 17). Dass der Markusbericht eine Störung erlitten hat, zeigt sich im Folgenden. Petrus begibt sich vom hellen Feuer weg ins προαύλιον und trifft hier wieder mit derselben Magd zusammen. Schon dem Matthäus war diese Wiederholung anstössig, und er führt eine zweite Magd ein. Also auch die Magd war ins προαύλιον gegangen? Und woher kommen plötzlich die παρεστῶτες, die doch keinen Grund hatten, dem warmen Feuer das Dunkel und die Kälte vorzuziehen? Der Bericht ist nicht natürlich. Es hat hier die unklare Erinnerung nachgewirkt, dass eine Verleugnung im Eingang zum Hofe stattgefunden hatte. Dieser Zug ist nun hier mit dem anderen vermischt, dass die zweite Verleugnung unter den Knechten stattfand, wie Joh 18 18 richtig erzählt. Die Variante des Johannes bei der dritten Verleugnung 18 26 hat ebenfalls etwas für sich. Wenn der Verwandte des verwundeten Knechts den Petrus erkennt, so spricht das gegen die Johanneische Tradition, dass Petrus der Angreifer war — denn in diesem Falle hätte man ihn wohl sofort verhaftet —, aber für die des Markus, die den Namen des Streitbaren nicht kannte. Die Darstellung des Markus von der dritten Verleugnung ist insofern farblos als die »Dabeistehenden« sich einfach wiederholen; neu ist nur, dass sie ihn als Galiläer erkennen. Hervorstechend sind die ungeheuer starken Beteuerungen des Petrus bei Markus (14 68. 71)

und die Schilderung der Reue (14^{72}), die bei Johannes (und bei Lukas nach dem richtigen Text) fehlt. Die Darstellung des Johannes ist ruhiger, natürlicher, die des Markus aufgeregt, gesteigert. Vielleicht darf man sagen, Johannes erzähle einfach wie ein Augenzeuge, dem es auf die Tatsachen ankommt, bei Markus zittere die Erregung des Petrus nach, der sich vielleicht nicht genug tun konnte, seine Schande übertreibend zu malen. Aber sicher spielt hier auch die schriftstellerische Manier des Markus eine Rolle. Es kommt ihm auf eine starke Erregung des Lesers an: in doppelter Beteuerung, mit Fluch und Schwur muss Petrus seinen Herrn verraten, für den er dann am Kreuze gestorben ist. Aber sonst hat der Nacherzähler die Tatsachen schwerlich genau in ihrem rechten Zusammenhang behalten, er hat die natürliche Folge gestört, und es fehlt die wirkliche Anschaulichkeit. Das liegt an der ganzen Anordnung dieses Abschnitts.

Der sachgemässe Erzählungsgang der Petrusgeschichte ist zerrissen durch Zwischenschiebung des Doppelverhörs (V. 55—65). Darum greift Markus V. 66, »indem er mit dem gen. abs. über die Situation orientieren will, einfach auf V. 54 zurück, wo er dieselbe vorbereitend bereits gezeichnet« hat — ein Zeichen der Unterbrechung des natürlichen Zusammenhanges. Vielleicht wollte der Evangelist durch die Notiz über die Gegenwart des Petrus im Hofe ihn als den Gewährsmann auch für die Synhedriumsverhandlungen bezeichnen. Aber dies hätte er dann selbst wieder aufgehoben, indem er betonte, dass Petrus während der Zeit »unten im Hofe« war (V. 66; Matthäus »draussen im Hof«) — er war also nicht dabei. Das beweist ja nun freilich nicht, dass der Evangelist seine Kunde von diesen Dingen nicht dem Petrus verdankt. Es kann ein Bericht von den Verhandlungen in den Hof gedrungen sein, Petrus kann aber auch später etwas darüber in Erfahrung gebracht haben.

Die nächtliche Verhandlung, die in so merkwürdiger Weise in die Erzählung von den Erlebnissen des Petrus eingeschoben ist — man achte namentlich auf die zwischen Verhaftung und Nachfolge des Petrus eingeklemmte Notiz 14^{53b} — steht in einem eigentümlichen Verhältnis zu den Vorgängen am Morgen 15$_1$. Obwohl nach 14^{64} ein ganz formelles Todesurteil gefällt ist, heisst es doch 15$_1$ noch einmal *καὶ εὐθὺς πρωῒ συμβούλιον*

ἑτοιμάσαντες (oder ποιήσαντες) οἱ ἀρχιερεῖς μετὰ τῶν πρεσβυτέρων καὶ γραμματέων καὶ ὅλον τὸ συνέδριον . . . . Diese Stelle bietet ganz besondere textkritische, exegetische und inhaltliche Schwierigkeiten. Die Auslegung schwankt, je nachdem man συμβούλιον (consilium vgl. Deissmann, neue Bibelstudien p. 65. Mommsen, Hermes XX, p. 287 Anm. 7) mit »Ratsversammlung, Beratung« (Act 25 12) oder mit »Beschluss« (Mt 27, συμβούλιον ἔλαβον consilium ceperunt) übersetzt. Und zwar würde συμβούλιον ποιήσαντες heissen können: nachdem sie eine Beratung veranstaltet hatten, oder: nachdem sie einen Beschluss gefasst hatten [1]). Beides würde an sich einen guten Sinn ergeben, aber doch auch eine Schwierigkeit einschliessen; denn ein Beschluss des ganzen Synedriums war ja bereits gefasst und eine Beratung war ja bereits veranstaltet worden. Unser Text hebt aber auch in keiner Weise hervor, dass dies eine zweite Versammlung oder ein zweiter Beschluss gewesen sei. Diesem Mangel sucht die Lesung von ℵCL abzuhelfen: ἑτοιμάσαντες. Ob dies nun der ursprüngliche Markustext ist oder — wie mir scheint — eine Konjektur des Archetypus dieser an Fehlern und Verbesserungen reichen Alexandrinischen Gruppe [2]) — in jedem Fall scheint sie eine interessante Auffassung zu enthalten. Die Redensart συμβούλιον ἑτοιμάζειν habe ich leider sonst nirgends belegt gefunden. Sie klingt fast wie ein juristischer terminus technicus. Ihre Bedeutung können wir nur zu erraten versuchen. Ganz unwahrscheinlich ist, dass συμβούλιον hier die Ratsversammlung oder Beratung bedeuten solle. Denn man sieht nicht ein, inwiefern das schon versammelte Synedrium nun noch eine Versammlung oder Beratung vorbereiten oder fertig machen könne. Es kann sich nur um einen Beschluss handeln, der in irgend einer Weise fertig gemacht wird [3]). Derjenige, der ἑτοιμάσαντες schrieb, hat etwa so reflektiert: Gefasst war der Beschluss in der Nachtsitzung; es handelt sich

1) Acta Pauli et Theclae 20: (ὁ ἡγεμὼν) . . καὶ συμβούλιον ποιήσας ἐκάλεσεν τὴν Θέκλαν.

2) Vgl. Mt 6 13. 26 19. 28 1. 17 26. 19 24. 20 8. Mk 1 21. 24. 45. 2 16. 25. 4 15. 16. 6 8. 8 25. Lk 2 1. 7 21. 8 26.

3) Man könnte hier an den Sprachgebrauch der LXX denken, wo ἑτοιμάζειν öfter für הֵכִין mit den Objekten τὴν βασιλείαν, τινὰ εἰς βασιλέα, τὸν θρόνον im Sinne von »bestätigen, stabilire« steht.

jetzt darum, ihn so fertig zu machen, dass man ihn dem Pilatus übergeben kann [1]). Man soll also an eine protokollarische Festlegung oder Formulierung denken. So hat ein Schreiber sich die offenbar vorliegende Doublette erklärt. Wer darauf besteht, dass ἑτοιμάσαντες als die schwierigere Lesart in den Text gehöre, müsste urteilen, dass Markus selber in dieser Weise den Vorgang am Morgen gegen die Beschlüsse in der Nacht abgegrenzt habe: zuerst eine Beratung und Urteil, dann am Morgen ein formeller Beschluss. Aber, ob man nun ἑτοιμάσαντες oder ποιήσαντες liest, es bleibt eine Schwierigkeit oder Unklarheit bestehen. Wenn derselbe Beschluss gemeint ist, den man in der Nacht gefasst hat, so vermisst man einen zurückweisenden Artikel. Ist aber an einen zweiten Beschluss oder eine zweite Beratung gedacht, so vermisst man eine Angabe über den Inhalt oder einen Hinweis darauf, dass dies eine zweite Aktion war.

W. Brandt hat in der vernichtenden Kritik, die er der Markusdarstellung angedeihen lässt (p. 53 ff.), die von Mk 15 1 gebotene Doublette trotz Bevorzugung der Lesart ἑτοιμάσαντες auf eine zweite Versammlung des Hohenrates bezogen und sie in einer dem Evangelisten möglichst günstigen Weise so interpretiert: Markus habe damit in gewisser Weise dem jüdischen Rechtssatze Rechnung tragen wollen, wonach zur Fällung eines Todesurteils zwei Sitzungen an zwei auf einander folgenden Tagen nötig gewesen seien. Mischna tract. Sanhedrin IV, 1 lautet nach Brandts Übersetzung und Erläuterung: »Halssachen schliesst man an demselben Tage ab zur Freisprechung und am nächsten Tage zur Schuldigerklärung (d. h. Halssachen dürfen, wenn sie auf Verurteilung des Angeklagten hinauslaufen, nicht gleich am ersten Tage zur Entscheidung gebracht werden)«. »Das Endurteil in Halssachen, bei denen der Angeklagte nicht

1) Matthäus hat sich anders geholfen, oder befand sich in einer anderen Lage. Er hat nämlich bei der Verurteilung Jesu durch das Synedrium (26 66) nicht das κατέκριναν des Markus (14 64), sondern nur: οἱ δὲ ἀποκριθέντες εἶπον· ἔνοχος θανάτου ἐστίν. Dies braucht nicht als ein formeller Beschluss aufgefasst zu werden. Darum sagt er 27 1 πρωΐας δὲ γενομένης συμβούλιον ἔλαβον . . . κατὰ τοῦ Ἰησοῦ, ὥστε θανατῶσαι αὐτόν. Also der endgültige Beschluss wird erst in der Morgensitzung gefasst.

unschuldig befunden wird, soll auf den nächsten Tag hinausgeschoben werden. Wirklich kann man bei Matthäus und Markus eine vorläufige Abstimmung und einen endgültigen Beschluss in der Frühe des Tages annehmen. Ist das nicht ausdrücklich angegeben, so steht doch nichts im Wege, diese für den geschichtlichen Charakter des Erzählten günstige Meinung vorauszusetzen. Allein, die Morgenfrühe gehört nur dann dem nächsten Tage an, wenn die vorhergehende Sitzung vor Abend beendet worden ist: die jüdische Satzung gilt ja der jüdischen Zeitrechnung, und nach dieser liegt die Grenze zwischen Tag und Nacht bei Sonnenuntergang.« Wenn also der Evangelist mit seiner Verdoppelung auf das jüdische Recht hätte Rücksicht nehmen wollen, so wäre ihm dies nur höchst unvollkommen gelungen. Es ist aber überhaupt sehr zweifelhaft, ob er mit dieser Anordnung solche Gedanken gehabt hat. In diesem Falle hätte er doch — namentlich wenn das Ganze eine reine Dichtung ist — die zweite Verhandlung ein wenig mehr herausarbeiten sollen. Insbesondere konnte es ihm nicht schwer fallen, den Inhalt des *συμβούλιον* und sein Verhältnis zu dem ersten Beschluss etwas stärker zu veranschaulichen.

Wer mit der doch wahrlich nicht allzu kühnen Voraussetzung an den Evangelisten herangeht, dass er bei seiner Darstellung auf irgend welchen Überlieferungen fusst, wird zu einer anderen Erklärung kommen. Die Geschichte des Textes und der Exegese, vielleicht auch das Verhalten des Lukas zum Markustexte zeigt, dass der Ausdruck 15 1 eine Schwierigkeit einschliesst. Man darf doch wohl annehmen, dass ein frei dichtender Schriftsteller sich diese Schwierigkeit nicht selber geschaffen hätte. Er würde vermutlich die Doublette nicht eingeführt haben, wenn sie ihm nicht durch seine Überlieferungsvorlage dargeboten wäre. Wenn man 15 1 lesen würde, ohne das Vorhergehende zu kennen, so würde man den Satz ohne Zweifel so verstehen, dass in der Morgenfrühe die Hohenpriester mit den Ältesten und Schriftgelehrten [und dem ganzen Synedrium] eine Beratung veranstalteten und dann Jesum dem Pilatus überantworteten. Die Aufzählung der handelnden Personen nach ihren einzelnen Kategorien lässt nicht vermuten, dass dieselben Leute schon vorher als versammelt genannt waren. Der unbefangene Leser wird annehmen, dass die Versammlung

des Synedriums auf Veranlassung »der Hohenpriester« in der Morgenfrühe zusammentrat und eine Beratung veranstaltete. Diese Darstellung muss aber überraschen, wenn man die Verhandlungen in Kap. 14 soeben gelesen hat. Man sehe, wie Lukas nicht die einzelnen Kategorien wiederholt, sondern einfach sagt: *καὶ ἀναστὰν ἅπαν τὸ πλῆθος* (23 1). Ich verstehe nun den Text des Markus so, dass er hier eine Überlieferung mitteilt, die von der nächtlichen Synedriumssitzung nichts enthielt und auch über den Inhalt der Morgensitzung nichts wusste. Sie erzählte nur, dass am frühen Morgen das Synedrium eine Sitzung gehalten habe (natürlich war diese höchst geheim), nach deren Beendigung Jesus zu Pilatus abgeführt wurde. Dies wird der einfache, unausgeschmückte Bericht des Petrus gewesen sein, der sich unmittelbar an die Erzählung von der Verleugnung anschloss. Nach den Vorgängen im Hofe wird dem Jünger der Mut vergangen sein, sich in den Versammlungsraum des Synedriums einzudrängen. So hat er damals von diesen Vorgängen nichts erlebt.

In diesen Petrusbericht hat der Evangelist dann eine Darstellung des Prozesses vor dem Hohen Rat eingeschoben, die sich in drei Teile gliedert: Zeugenverhör, Messiasfrage, Misshandlungen. Gegen diesen Bericht wendet sich die Kritik Brandts mit sehr scharfen Mitteln.

Der erste Einwand, den er gegen die ganze Erzählung erhebt, ist unwidersprechlich. Es ist undenkbar, dass man in tiefer Nacht so schnell nicht nur das ganze Synedrium, sondern auch »viele Zeugen« herbeischaffen konnte. Denn es steht eben nicht da, dass die Versammlung schon vorbereitet war (*συνέρχονται* [*αὐτῷ*]); das hat erst Matthäus so dargestellt (*ὅτου . . . συνήχθησαν*). Weniger überzeugend ist der Hinweis auf die Bestimmung der Mischnah (tract. Sanh. IV, I, 4), wonach Geldsachen von drei, Halssachen von dreiundzwanzig Richtern gerichtet werden müssen. Hiernach hätte der Evangelist sich vergriffen, indem er hier statt einer Kommission von 23 Richtern die Gesamtrepräsentation der Juden aufgeboten hätte. Aber in demselben Mischnahtractat wird (I 5) bestimmt: »Ein Gericht von 71 Personen wird erfordert, wenn die Sache einen ganzen Stamm betrifft oder einen falschen Propheten.« Dieser letztere Fall liegt offenbar bei Jesus vor. Man kann also nicht sagen, dass aus diesem Grunde die Darstellung kein Vertrauen verdiene.

Ernster sind die Bedenken, die sich gegen die Darstellung des Zeugenverhöres richten müssen. Das Verfahren der Zeugenvernehmung verläuft resultatlos, obwohl es doch den Anschein hat, als habe man nach langem, vergeblichem Suchen endlich eine genügend schwere Anklage gefunden. Aber trotz einer so bedeutenden Aussage erfolgt keine Verurteilung. Der Evangelist erklärte das daraus, dass Jesus auf die Frage eine Antwort verweigerte (V. 61). Das hat dem Bearbeiter nicht genügt. Er fügt eine zweite Erklärung hinzu, die bei Matthäus fehlt, dass nämlich auch die zuletzt auftretenden Zeugen (*τινές*, nach Matthäus waren es zwei) nicht ganz übereinstimmten (V. 59 vgl. auch schon V. 56b). So fällt die Anklage einfach zu Boden. Auch dem Pilatus gegenüber wird sie nicht erwähnt, und in der Inschrift am Kreuz spielt sie keine Rolle. Nur im Munde der vorübergehenden Spötter taucht sie noch einmal wieder auf (15 29 f.). Der grosse Gang der Erzählung wird von ihr nicht beeinflusst. Darum haben wir auch nicht das Recht, dies Stück einer zusammenhängenden Überlieferungsreihe (etwa den Erzählungen des Petrus) zuzurechnen. Dass aber der Evangelist es als Beispiel für die gegen Jesus vorgebrachten Verleumdungen erdichtet habe (Brandt, p 67 f.), will mir nicht einleuchten. Denn, indem er auf diese Verleumdung Jesum schweigen liess und sie nicht widerlegte, gab er seinen Lesern ein Rätsel auf. Hatte Jesus es wirklich gesagt oder nicht? In diese Unklarheit würde sich der Evangelist schwerlich gestürzt haben, wenn er nicht unter dem Zwange einer Überlieferung gestanden hätte. Man sieht ja, wie wenig die Spätern mit dem Worte anzufangen gewusst haben. Schon der Bearbeiter des alten Evangeliums konnte sich nicht mehr hineinfinden und versuchte durch Einschiebung der Worte *τὸν χειροποίητον* und *ἄλλον ἀχειροποίητον* der Aussage Jesu einen Sinn abzugewinnen. Er spiritualisiert sie und bekennt sich damit zu ihr. Dadurch wird nun freilich seine Darstellung im Ganzen völlig sinnlos. Denn nun sind es ja keine falschen Zeugen mehr, die so etwas behaupten. Das vierte Evangelium hat das Wort Jesu an einer andern Stelle, bei der Tempelreinigung 2 18ff., gebracht, hat ihm aber eine andere Deutung gegeben. Gemeinsam ist dem Markusbearbeiter und dem Johannes, dass sie einem Desiderium abhelfen, das der Text des alten Evan-

geliums bot; sie allegorisieren das Wort und bejahen damit, dass Jesus es wirklich gesprochen hat. Der Text des alten Evangeliums, der bei Matthäus noch klar zu erkennen ist, bezeichnete die Zeugenaussage als Verleumdung. Wenn Markus aber diese üble Nachrede nicht unter den vielen anderen, die er nicht erwähnt, der Vergessenheit übergibt, so muss sie für ihn doch ein besonderes Interesse gehabt haben. Er konnte über das Wort ebenso wenig hinweg kommen wie die Späteren. Es war einmal da und war ein Rätsel, das auf ein tieferes Verständnis rechnete, wie die Gleichnisse, wie das Wort vom Sauerteig und manches andere. Wie der Evangelist nur ausnahmsweise Deutungen mitteilt und im allgemeinen auf das pneumatische Verständnis der Leser rechnet, so auch hier. Kein Zweifel, dass er es nicht im grob sinnlichen, sondern in irgend einem höheren Sinne verstanden hat. Es ist vergeblich, ihn erraten zu wollen. Aber es soll doch wenigstens darauf hingewiesen werden, dass nicht lange vorher, in der Wiederkunftsrede, auch eine Prophezeiung des Tempelunterganges steht. Warum soll der Evangelist das Wort nicht eschatologisch gedeutet haben: Wenn der Messias kommt, wird er den Tempel zerstören und in kürzester Frist einen neuen erbauen? Die »drei Tage« allerdings lassen es auch möglich erscheinen, dass schon er, wie Johannes, an die Auferstehung Jesu gedacht habe. Aber, wie der Evangelist auch das Wort gedeutet haben möge, — Jesus darf keine Deutung geben. Das würde gegen den Grundsatz verstossen, dass den Juden seine Rätselworte nicht gedeutet werden sollen. Es ist ein Stück des Verstockungsgerichts, dass Jesus nicht antwortet.

Fragen wir, was dem Evangelisten hier überliefert war, so kommen wir nicht darüber weg, dass das Logion Jesu ihm vorlag, vielleicht auch die dunkle Erinnerung, dass es im Prozesse Jesu eine Rolle gespielt hatte. Im Übrigen kann man W. Brandt zugeben, dass die Psalmstelle 27 12: ἐπανέστησάν μοι μάρτυρες ἄδικοι καὶ ἐψεύσατο ἡ ἀδικία ἑαυτῇ für die Überlieferung die Veranlassung gewesen sein mag, die Scene so zu erzählen, denn hier sind beide Momente gegeben, dass falsche Zeugen auftreten und dass die Gottlosigkeit mit sich selbst in Widerspruch gerät. Dass aber erst der Evangelist die Geschichte geformt habe, ist

damit nicht erwiesen. Schon die vorhergehende volkstümliche Überlieferung kann sie ihm dargeboten haben.

Nur das Schweigen Jesu ist ein Gedanke, der für Markus so charakteristisch ist, dass er ihn eingeführt haben kann. Der Zug hat für seine Darstellung insofern eine formelle Bedeutung, als sie offenbar auf folgenden Gegensatz angelegt ist: Auf die erste Frage des Hohenpriesters antwortete Jesus nicht, auf die Messiasfrage dagegen gab er eine Antwort. Aber diese letzte, höchste, völlige Selbstoffenbarung des Sohnes Gottes muss die Verstockung der Juden auf die Spitze treiben, sie bringt ihm den Tod.

Der zweite Teil der Gerichtsverhandlung, die Messiasfrage, ist nun gleichfalls von W. Brandt als reine Dichtung des Evangelisten verworfen worden. Dass sie nicht aus den Petruserzählungen stammt, haben auch wir aus formellen Gründen angenommen. Prüfen wir jetzt die sachlichen Einwände Brandts.

Nach jüdischem Recht (Mischnah, tract. Sanhedrin VII, 5) ist das Verbrechen der Gotteslästerung erst erwiesen und das Leben verwirkt, wenn der Angeklagte bei seiner Lästerung den allerheiligsten Namen Gottes ausdrücklich ausgesprochen hat. Dies ist bei Jesus nicht der Fall. Mithin kann er nicht wegen Gotteslästerung formell zum Tode verurteilt worden sein.

Wie steht es um den Bericht des Markus? Es kann kein Zweifel sein, dass er ein förmliches Gerichtsverfahren und eine rechtsgültige Verurteilung erzählen will. Hierfür spricht das Gewandzerreissen des Hohenpriesters (Sanhedrin VII, 5 Brandt p. 62f.) und das, freilich bei Matthäus fehlende, *κατέκριναν* (V. 64). Es entspricht dies der Gesamtanschauung des Markus, wonach die Juden die Schuld am Tode Jesu tragen. Besonders deutlich tritt diese hervor in der 3. Leidensverkündigung: *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδοθήσεται τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ τοῖς γραμματεῦσιν καὶ κατακρινοῦσιν αὐτὸν θανάτῳ καὶ παραδώσουσιν αὐτὸν τοῖς ἔθνεσιν.* Diese Weissagung entspricht dem Gange der Leidensgeschichte aufs Genaueste. Über die Auffassung des Markus kann also kein Zweifel sein. Man hat auch gewöhnlich seine Darstellung juristisch so aufgefasst, dass das Synedrium die Verurteilung ausgesprochen und nur die

Bestätigung des Todesurteils beim Prokurator nachgesucht habe (vgl. z. B. Schürer II ^{3}, p. 208f.). Auch Mommsen scheint (Röm. Strafrecht, p. 240 Anm. 2) die Darstellung des Markus in diesem Sinne aufzufassen und juristisch richtig zu finden. Auch er fasst den Spruch des Pilatus lediglich als Bestätigung des Urteils des Synedriums. Aber es ist ihm nicht entgangen, dass auch Pilatus noch eine Befragung des Angeklagten veranstaltet, die doch nach gefälltem Urteil eigentlich überflüssig war. Ich füge hinzu, dass das Synedrium nach Markus dem Pilatus eine »Anklage« übergibt (15$_{3}$ = Mt 27$_{12}$). Das hat keinen Sinn, wenn die Verurteilung bereits vollzogen war. Dazu kommt, dass der Inhalt der Anklage ein anderer ist, als das Verbrechen, auf das hin das Synedrium Jesum verurteilt haben soll. Mit einem Wort: der Bericht 15$_{1}$ff., wenn man ihn für sich nimmt, stellt die Sache so dar, dass das Synedrium beim Statthalter eine Denunziation einreicht, auf Grund deren er gegen den Angeklagten einschreiten soll. Diese Darstellung würde ganz dem entsprechen, was Mommsen als das Normale schildert: »Wenn also die Statthalter der römischen Republik nichts waren als innerhalb ihres Sprengels einerseits römische Zivilrichter, andererseits Verwalter des souveränen Herrenrechts, so sind sie unter dem Prinzipat die eigentlichen Träger der Reichsjustiz geworden, namentlich auf dem Gebiet des Strafrechts«. »Wahrscheinlich gehen die wesentlichsten Neuerungen, die Beschränkung der Gemeindeautonomie in der Handhabung des Strafrechts und die Umgestaltung des Prozessationsrechts auf Augustus zurück, unter welchem die statthalterliche Kriminaljustiz bereits in vollem Umfang gewaltet zu haben scheint. Zweifellos erscheint sie in alleinherrschender Stellung unter den flavischen Kaisern, sowie in den Rechtsbüchern der Folgezeit. Immer tritt sie auf als magistratische Kognition, bei welcher die Zulassung eines Anklägers nicht ausgeschlossen ist« (p. 238f.). Dies ist auch die Voraussetzung der von Schürer zitierten jüdischen Tradition, jer. Sanhedrin I, 1 (fol. 18^{a}) und VII, 2 (fol. 24^{b}): »Vierzig Jahre vor der Zerstörung des Tempels wurden die Urteile über Leben und Tod von Israel genommen«. Die דִּינֵי נְפָשׁוֹת, von denen hier die Rede, sind doch eben die Urteile über Leben und Tod und nicht blos das Recht der Vollstreckung. Es ist ferner sehr bemerkens-

wert, dass weder Matthäus noch Lukas eine solche formelle Verurteilung berichten. Und wie steht es mit Johannes, der hier nach dem übereinstimmenden Urteil der Kritiker völlig desorientiert sein soll? Auch hier ist von einer Verurteilung durch das Synedrium keine Rede. Ganz angemessen fragt Pilatus bei der Überweisung Jesu (18 29): »Was für eine Anklage erhebt ihr gegen diesen Menschen«. Die Juden antworten, ohne auf diese Frage einzugehen: »Wäre dieser nicht ein Übeltäter, so hätten wir ihn dir nicht überliefert« (V. 30). Diese Antwort erscheint patzig und völlig unmöglich. Aber, um sie richtig zu beurteilen, muss man hinzunehmen, dass Pilatus nach V. 33 unterrichtet ist von dem Inhalt der Denunziation. Man hat den Angeklagten eingeliefert — natürlich nicht ohne eine formulierte mündliche oder schriftliche Meldung: »dieser Mann gibt sich aus als den König der Juden«. Die Frage des Pilatus bedeutet also: »Was ist das für eine Anklage, die ihr da erhebt? Was bedeutet sie? Was soll ich damit?« Die Juden antworten: »Wenn dieser Ausspruch nicht verbrecherisch wäre, hätten wir ihn dir nicht überliefert. Untersuche und überzeuge dich«. Die weitere Rede des Statthalters: »Nehmet ihr ihn hin und richtet ihn nach eurem Gesetz« — wird als der Gipfel Johanneischer Verkehrtheit aufgefasst. Als ob Pilatus nicht ebenso gut wüsste, wie sie, dass sie Niemanden töten dürfen! (V. 31). Gewiss muss er das wissen. Er kann aber oder will einstweilen nicht wissen, dass die Verhandlung notwendig zu einem Todesurteil führen müsste. Er hält die Sache einstweilen oder will sie halten für eine Bagatelle. Aber die Juden machen ihm klar, dass es sich um ein Verbrechen handelt, das ihre Kompetenz überschreitet. Wie man aber auch das Einzelne dieser Verhandlungen deuten möge: die Voraussetzung des ganzen Berichtes ist, dass die Juden sich zu einer rechtskräftigen Verurteilung nicht für befugt halten, und dies wird allein den staatsrechtlichen Verhältnissen entsprechen.

Die übliche Auffassung des Prozesses Jesu stützt sich also lediglich auf das Wort *κατακρίνειν* bei Markus (14 64. 10 33 [1])

1) In der Parallele zu Mk 10 33 bei Mt 20 18 steht *κατακρινοῦσιν αὐτὸν εἰς θάνατον* (ℵ), *θανάτῳ* (DNZ unc), aber die Worte *εἰς θάνατον* (*θανάτῳ*) fehlen in B aeth!

und fügt sich demnach einer mehr religiös verständlichen als archäologisch richtigen Auffassung des Evangelisten, dem die Juden für den Tod Jesu verantwortlich sind. In diesem Punkte ist also der Bericht des Markus sehr anfechtbar. Damit ist nun freilich nicht gesagt, dass deswegen die ganze Erzählung unmöglich ist. Auch der kurze Petrusbericht 15 1 nahm an, dass das Synedrium vor der Überlieferung Jesu einen Beschluss gefasst habe. Das ist selbstverständlich und unumgänglich. Wenn man Jesum dem Statthalter ausliefern sollte, so musste man in diesem Punkte nicht nur einig sein, sondern man musste auch ein halbwegs gutes Gewissen haben, dass man recht handele. Deshalb war eine Voruntersuchung, ein Verhör notwendig. Es kam darauf an, die moralische Überzeugung zu gewinnen, dass man es mit einem Frevler zu tun habe. Und so lautet denn das Endurteil, dass er wirklich durch seine Lästerung den Tod verdient habe. Dass Markus dies Ergebnis als ein formelles Todesurteil aufgefasst hat, wird man ihm nicht zum schweren Vorwurf machen dürfen.

Eine empfindliche Lücke der Überlieferung ist dagegen das Fehlen einer Notiz über die endgültige Formulierung der Anklage, die man dem Pilatus übergeben wollte. Es bedurfte gewiss einer eingehenden Überlegung, wie man dem Römer das Vergehen am besten klar machen konnte, und das schliessliche Ergebnis dieser Beratung (»König der Juden«) ist nicht ungeschickt. Aber hierüber erzählt die Überlieferung nichts. Denn dies war eine technische Angelegenheit, die für den Glauben der Gemeinde kein Interesse hatte. Und so tritt denn diese Formel im Munde des Pilatus unvorbereitet auf. Um so wichtiger war dem Markus, dass Jesus durch sein Messiasbekenntnis sich den Vorwurf der Lästerung und damit schliesslich den Tod zugezogen habe.

Gegen diese Auffassung aber richtet sich nun der Haupteinwand Brandts. Das Verbrechen der Lästerung ist ja in Wahrheit garnicht konstatiert, weil Jesus den allerheiligsten Namen dabei nicht ausgesprochen hat. Folglich ist die ganze Scene unmöglich und eine reine Erfindung des Markus. Brandts Einwand würde vielleicht berechtigt sein, wenn es sich wirklich um ein formales Gerichtsverfahren gehandelt hätte, was wir aus verschiedenen Gründen für unmöglich erkannt haben. Aber,

wenn es nur darauf ankam, eine allgemeine, moralisch-religiöse Unterlage für das weitere Vorgehen zu gewinnen, so ist diese rigorose Betonung des Begriffs der »Blasphemie« nicht am Platz. Tatsächlich hatte der Begriff der Lästerung einen weiteren, allgemeineren Sinn als der, den die Mischnah angibt. Ja gerade die humane Bestimmung der Mischnah, die nur im Fall ausdrücklicher Verwünschung des Gottesnamens das Verbrechen der Blasphemie sieht, kann uns zeigen, dass man im gewöhnlichen Leben mit dem Vorwurf der Lästerung sehr schnell bei der Hand war. Wenn schon die Tatsache, dass Jesus das Recht der Sündenvergebung sich nimmt, als Lästerung beurteilt wurde (2 7), wie viel mehr musste sein Anspruch, der Sohn Gottes zu sein und die Weissagung seiner Erhöhung zur Rechten Gottes als eine Blasphemie erscheinen. Noch im Johannesevangelium (5 18) erscheint es in den Augen der Juden als ein todeswürdiges Verbrechen, dass Jesus Gott seinen Vater in besonderem Sinne nennt. Schon damit stelle er sich Gott gleich. Es ist nicht einzusehen, warum es unhistorisch sein soll, dass die Juden das Messiasbekenntnis Jesu als Lästerung empfanden und daraus die Berechtigung oder Verpflichtung entnahmen, ihn dem statthalterlichen Gericht zu überantworten.

Aber es ist hier nicht meine Aufgabe, die Geschichtlichkeit des Berichtes in allen Stücken zu beweisen. Nur darauf kommt es mir an, die Vorstellung von einer freien Dichtung des Markus zu beseitigen, indem ich die Möglichkeit erweise, dass hier eine Überlieferung vorliegt, wenn auch nicht die des Petrus.

Eher könnte man hier an ein Logion mit einer hier allerdings sehr wesentlichen geschichtlichen Umrahmung denken. Alles Gewicht liegt auf der Antwort Jesu, und hier ist die Beziehung auf den Danielischen Menschensohn m. E. ein Merkmal vortrefflicher Überlieferung. Dass Jesus auch in dieser Stunde noch sich an die Weissagung klammerte und seine Richter auf sie verweist, hat etwas ungemein Überzeugendes. Weniger einleuchtend ist die Anordnung des Markus, dass Jesus sich erstens als Messias bekennt[1]) und zweitens auf

1) Das Bekenntnis, das bei Markus ganz bestimmt lautet: ἐγώ εἰμι, tritt bei Matthäus und Lukas in der eigenartigen Form auf, dass den Richtern die Verantwortung für die Formulierung zugeschoben wird.

die Danielweissagung hinweist. Das ist die Auffassung des Evangelisten, für den Jesus erstens der Messias ist, und der zweitens die endgültige Bestätigung dafür erwartet bei der Parusie (vgl. Predigt Jesu v. R. G. S. 168ff.).

Stellen wir noch einmal die anfechtbaren Züge des Berichtes zusammen:

1) Es ist unwahrscheinlich, dass das Synedrium so schnell in der Nacht versammelt werden konnte.
2) Unklar ist das Verhältnis dieser Versammlung zu der Beschlussfassung am Morgen.
3) Unmöglich ist die formelle Verurteilung.
4) Unwahrscheinlich oder bloss dekorativ ist das Gewandzerreissen des Hohenpriesters, die Geberde der Verurteilung (Sanh. VII, 5).
5) Wenig überzeugend ist das Zeugenverhör.
6) Nicht völlig überzeugend ist die Anordnung der Antwort Jesu.
7) Bedenklich sind schliesslich die Misshandlungen. Nach Brandt ist hier alles Nachbildung alttestamentlicher Weissagungen (Mch 4 14. Jes 50 6. 53 3). Das ist möglich. Trotzdem kann auch ein Stück Erinnerung und Überlieferung vorliegen, die von vorn herein alttestamentlich stilisiert war. Wichtiger ist der Einwand, ob man den Mitgliedern des Hohenrats wirklich solche fanatische Brutalität zutrauen kann. Unmöglich ist auch dies nicht, aber allerdings schmeckt der rohe Spott über den Propheten mehr nach einer niederen Sphäre [1]).
8) Unnatürlich ist die Anordnung des ganzen, in die Verleugnungsgeschichte eingeschobenen Berichts.

Vielleicht haben Matthäus und Lukas hier den ursprünglichen Markustext erhalten. S. unten S. 324f.

1) Die letzten Worte 14 65 *καὶ οἱ ὑπηρέται ῥαπίσμασιν αὐτὸν ἔλαβον* haben bei Lukas keine Parallele, bei Mt 26 67 würden ihnen die an früherer Stelle stehenden Worte *οἱ δὲ ἐράπισαν* entsprechen. Aber diese sind wahrscheinlich eine Interpolation, wie Brandt S. 355ff. gezeigt hat. Und zwar handelt es sich ebenso wie Mt 28 17 *οἱ δὲ ἐδίστασαν* (vgl. Joh 20 25f.) um eine Interpolation nach Johannes (18 22 *εἰς παρεστηκὼς τῶν ὑπηρέτων ἔδωκεν ῥάπισμα τῷ Ἰησοῦ*). Dasselbe Urteil ist zu fällen über die oben mitgeteilten Markusworte 14 65. Sie sind vom Bearbeiter eingefügt, vielleicht auch in Reminiscenz an Johanneische Ausdrucks-

Nun haben wir bei Lukas einen Bericht, der alle diese Anstände nicht bietet.

1) Das Synedrium versammelt sich erst am Morgen.
2) Das Verhör nimmt also die Stelle des *συμβούλιον* Mk 15 1 ein, die Doublette ist weggefallen.
3) Es fehlt eine formelle Verurteilung.
4) Es fehlt das Gewandzerreissen des Hohenpriesters, der überhaupt garnicht hervortritt.
5) Es fehlt das Zeugenverhör.
6) Die Antwort Jesu ist viel feiner und überzeugender angeordnet (vgl. Jesu Predigt vom Reiche Gottes p. 168ff.).
7) Die Misshandlungen gehen von den Häschern aus, die sich während des Wartens in der Nacht die Zeit damit vertreiben.
8) Die Verleugnung geht dem Verhör voran; an dieses schliesst sich unmittelbar die Überlieferung an Pilatus.

Nach Brandt und den meisten Anderen hat Lukas in allen diesen Punkten geändert. Er besass archäologische Kenntnis genug, um zu wissen, dass ein förmliches Todesurteil, so wie es Markus erzählt, nicht zu stande gekommen sein könne (S. 74f.). Dem gegenüber muss ich urteilen: Eine Quellenkritik, die einem antiken Schriftsteller wie Lukas kritische Erwägungen dieser Art zutraut, hat ihr Spiel von vornherein verloren. Es erfordert doch einen starken Glauben, dass Lukas mit dieser seiner Kritik etwa das hergestellt hätte, was man geschichtlich wahrscheinlich finden kann. Ich verfolge die Frage hier nicht weiter. Aber das kann ich nicht unwichtig finden, dass Lukas hier im wesentlichen die Anordnung bestätigt, die wir für die Petrusüberlieferung annahmen: Verhaftung, Verleugnung, Morgensitzung des Synedriums. Wenn Lukas das Verhör in diese Morgensitzung verlegt, so wird er doch Gründe dafür gehabt haben, die in seiner Kunde von den Dingen lagen. Markus hat also darin geirrt, dass er für das, was er — nicht aus dem Petrusbericht — von diesem Verhör wusste, eine besondere

weise (die *ὑπηρέται* oft bei Johannes). Der Ausdruck wird gewöhnlich als Latinismus erklärt = verberibus aliquem accipere (Cicero). Aber er kann hier auch bedeuten: Die Diener nahmen ihn unter Backenstreichen (wieder) in Empfang. Vgl. Joh 19 1.

Nachtsitzung annahm, anstatt hierin den Inhalt des *συμβούλιον* 15 1 zu sehen. In diesem Sinne hat auch Johannes die Darstellung des Markus bewusst korrigiert, indem er auf die Verhaftung unmittelbar eine Art von Vorverhör bei Hannas folgen lässt und dies, ganz ähnlich wie Markus, in die Verleugnungsgeschichte einschiebt (18 19—23). Während dann Petrus im Hofe zurückbleibt, wird Jesus zu Kajaphas geführt. Da nun Johannes die Synoptiker kennt, da Mt 26 57 der Hohepriester Kajaphas heisst, so kann die Korrektur des vierten Evangelisten nur so verstanden werden, dass er sagen will: Das bekannte Verhör vor Kajaphas fand nicht in der Nacht statt und nicht in dem Hause, wo Petrus war, sondern später, nach der Verleugnung, und was Markus und Matthäus erzählen, gehört nicht hierher. Wie aber soll der vierte Evangelist zu dieser bewussten Änderung gekommen sein, wenn er nicht eine ganz bestimmte Kunde hierüber besass?

Den Bericht über die Verhandlungen vor Pilatus (15 1—15) fasst Brandt als eine reine Konstruktion der Überlieferung auf. Nachdem es dem Petrus im Hofe des Hohenpriesters gefährlich geworden war und er sich davongemacht hatte, beginnt die grosse Lücke in der Leidensgeschichte. »Kein Augen- oder Ohrenzeugnis stand der Gemeinde mehr zu Diensten bis zu der in aller Öffentlichkeit vorgenommenen Kreuzigung auf dem Golgatha.« Alles von Markus Erzählte beruht auf Rückschlüssen aus der Kreuzigung durch Soldaten und aus der Inschrift am Kreuz, die Barrabas-Episode ist vollends reines Phantasieprodukt.

Lassen wir einstweilen den Petrus in der Versenkung verschwinden, verzichten wir auch auf den *ἄλλος μαθητής* aus dem Johannesevangelium und auf den Jerusalemer Markus, der in Angst und Not bei seiner Mutter sass und nichts gehört und gesehen hat. Aber gab es sonst wirklich niemanden in Jerusalem, der sich für den Prozess Jesu interessierte und durch Nachfragen feststellte, wie es dabei zugegangen war? Ist es nicht sehr wahrscheinlich, dass bald in der Hauptstadt eine Kunde von den Grundzügen der Verhandlung zu haben war? Wenigstens dass Jesus auf Befragen wirklich behauptet habe, der König Israels zu sein, das wird doch wohl rasch bekannt geworden sein. Welches Gesetz der Wissenschaft

gebietet uns, da wo wir erregte, stark interessierte Menschen, Gegner und Freunde Jesu und ein lebhaftes Spiel von Frage, Antwort, Erzählung und Wiedererzählung voraussetzen müssen, jenes grosse Vacuum anzunehmen, das Brandt für seine Auflösung des Berichts nötig hat?

Aber wir streiten hier vielleicht für etwas, das garnicht dieser Mühe wert ist. Denn, sehen wir uns den Bericht über die Verhandlungen vor Pilatus genauer an, so müssen wir ihn äusserst dürftig und unanschaulich finden. Der Augenzeuge, wenn einer zur Stelle war, hat nicht allzu viel mitzuteilen gehabt, oder Markus hat von seinen Erzählungen keinen sehr reichlichen Gebrauch gemacht. Nur ganz fragmentarisch sind die Stücke, die wir auf gute Überlieferung zurückführen können. Gross aber sind die Lücken, und wenig befriedigend ist die Anschauung von der inneren Bewegung des Dramas. Von Pilatus und seinen Motiven erhalten wir kein überzeugendes Bild. Aber um so weniger geht es an, hier die frei schaffende Phantasie anzurufen, denn gerade von ihr würden wir einen etwas strafferen Zusammenhang und ein wenig mehr Farbe und Leben erwarten.

Ein Dichter, der für ganz späte Leser schrieb, denen die Jerusalemischen Verhältnisse unbekannt waren, hätte vor allem etwas mehr tun müssen, um die Scenerie und das Personal zu veranschaulichen. Wer dieser nur mit seinem Namen eingeführte Pilatus war, wird nicht gesagt, sein Amt wird ohne weiteres als bekannt vorausgesetzt. Man vergleiche, wie Mt 27 2 (durch den Zusatz ὁ ἡγεμών) und Lk 3 1 hier dem Verständnis der Leser nachhelfen. Markus und vor allem seine Überlieferung hatte das nicht nötig. Sie war entstanden in Kreisen, wo Jedermann wusste, um wen es sich handelte. Auch die Lokalität ist garnicht geschildert. Ganz gelegentlich taucht am Schluss (V. 16) der Name Praetorium auf und ebenso unvorbereitet hören wir (V. 8: ἀναβάς), dass die Stätte sich auf einem hochgelegenen Punkt der Stadt befand. So verfährt eine Überlieferung, die in der Lokalität heimisch ist und dasselbe von ihren Lesern voraussetzt. Nur indirekt ergibt sich aus der Gesamtdarstellung des Evangelisten, dass die Vorgänge V. 2—15, also bis zur Übergabe des Angeklagten zur Kreuzigung vor dem Prätorium, jedenfalls nicht im Innern des Gebäudes spielen.

Oder tragen wir diese Vorstellung etwa nur aus Johannes in den Text ein? Aber die Anwesenheit des ὄχλος nötigt doch wohl, an eine Verhandlung im Freien zu denken. Wo aber steht Jesus, wo Pilatus, wo die Hohenpriester? Der etwa vorhandene Augenzeuge hatte jedenfalls kein Talent zu anschaulicher Schilderung. Weitere Erwägungen werden es aber sehr zweifelhaft machen, dass Petrus oder Markus hier aus augenzeugenschaftlicher Kunde berichten.

Die Gesamtauffassung des Evangelisten, wonach Pilatus nur der Vollstrecker des Synedriumbeschlusses ist, macht es begreiflich, dass er für eine genauere Darstellung des Verhörs kein besonderes Interesse hat. Darum werden wir von ihm über den Gang der Verhandlung nicht Viel erfahren. Manches freilich konnte er ebenso wenig wissen, wie ein Augenzeuge der Vorgänge. Vor allem ist uns hier wichtig, dass wir nicht erfahren, worauf die Denunciation des Synedriums lautete. Wir können es nur erschliessen aus der Frage des Pilatus: bist du der König der Juden? Ein Erfinder des Berichtes freilich hätte ein so wichtiges Mittelglied nicht weglassen dürfen. Für eine Überlieferung, wie wir sie uns denken, ist es aber nur natürlich, dass sie von diesem Punkt schweigt. Denn bei der ersten Unterredung »der Hohenpriester« mit Pilatus war natürlich Niemand dabei, und die Akte der Anklageschrift hat Niemand zu sehen bekommen. Aber die Frage des Pilatus (V. 2) braucht kein blosser Rückschluss aus der Kreuzesinschrift zu sein. Zwar auch ein Ohrenzeuge hilft uns hier nicht viel. Denn, wenn diese erste Befragung etwa auf der Rampe des Prätoriums stattfand, so wird die Verhandlung schwerlich von den beiden Beteiligten mit Stentorstimme geführt worden sein, und Petrus, wenn er zugegen war, stand gewiss nicht in vorderster Reihe. Also auch er wird erst später gehört haben, dass Pilatus so gefragt und Jesus so geantwortet habe. Dass dies nicht einfach von der Phantasie der spätern Gemeinde ersonnen ist, dafür spricht eine Feinheit des Berichtes, von der Merx (II, 382ff.) mich überzeugt hat[1]). Ich meine die Form der

1) Merx stützt sich auf die Nachweisungen von Chwolson, das letzte Passahmahl Christi, mémoires de l'Academie imperiale de St. Pétersbourg Tome XLI Nr. 1, 1892 p. 88.

Antwort Jesu: σὺ λέγεις. Nach seinen Ausführungen erscheint es mir nicht zweifelhaft, dass dies keine einfache Bejahung ist; freilich auch keine »Ablehnung« wie Merx will. Wohl aber haben wir hier genau dieselbe zurückhaltende Weise sich auszudrücken, die mir für das Messiasbewusstsein Jesu bezeichnend erscheint (vgl. Predigt Jesu vom Reiche Gottes p. 168ff.). Freilich zeigt die Form der Antwort auch, dass Jesus nicht ablehnt, der Messias zu sein. Aber die Verantwortung für die Formulierung, die doch immer etwas Inadäquates hat, überlässt er dem Richter. Bei dem Verhör vor dem Hohenpriester (14 62) hat Markus die Feinheit verwischt, die Matthäus hier (26 64) und sonst (26 25. 27 11) erhalten hat, ebenso Lukas, zu dessen Darstellung diese Form vorzüglich passt (22 70. 23 3), und Johannes (18 37). Ein Späterer, vor Allem unser Markus, hätte, wie die Stelle 14 62 zeigt, von sich aus die Antwort nicht so gestaltet. Für ihn ist kein Zweifel: Jesus ist der Messias, ist der König von Israel und er fasst auch Jesu Antwort als einfache Bejahung auf. Wie sollte er auf den Gedanken gekommen sein, ihr auch nur den Schein der Zweideutigkeit zu lassen? So wird denn die Pilatusfrage und Jesu Antwort das erste Stück der Überlieferung sein, die Markus vorfand. Dies der ganze Rest des Verhörs vor Pilatus.

Darauf folgen — sehr abrupt — die »vielen« Anklagen der Hohenpriester. Nachdem Jesus die entscheidende Frage des Pilatus bejaht hat, ist ja die Angelegenheit eigentlich erledigt, und man versteht nicht, weshalb nun noch »viele Anklagen« folgen müssen, wo doch die eine vollkommen ausreichend war. Der Erzähler hat unterlassen zu sagen, dass dem Pilatus diese eine nicht ausreichend erschien. Wir vermissen eine Äusserung, wie sie Lukas 23 4 einschiebt: ich finde keine Schuld an ihm. Die Scene selber könnte selbst geschaut sein: die Hohenpriester, d. h. eine Synedriums-Deputation, den zaudernden Landpfleger mit leidenschaftlichen Anklagen bestürmend. Aber alles lebhafte Kolorit (ausser dem lebendigen πολλά) fehlt, und vor allem fehlt eine Angabe über den Inhalt dieser Anklagen. Dies kann verschiedene Gründe haben. Entweder vermochte der Ohrenzeuge, wenn überhaupt einer anzunehmen ist, aus dem Gewirre leidenschaftlicher Reden keine präzise Formulierung zu entnehmen, oder es liegt überhaupt ein Bericht aus

zweiter, dritter Hand vor. Oder — und dies ist mir das Wahrscheinlichste: der Evangelist hat hier alles Nebensächliche unterdrückt, um die Darstellung auf die eine Hauptsache zu konzentrieren: wegen seines messianischen Anspruchs ist Jesus verurteilt.

Das Schweigen Jesu soll nach Brandt dem alttestamentlichen Bilde vom Gottesknecht nachgebildet sein, der seinen Mund nicht auftut vor seinem Richter (Jes 53$_7$). Leider enthält der Wortlaut des Markus nicht den geringsten Anklang an den Jesajatext, insbesondere fehlt der Ausdruck, dass er seinen Mund nicht auftat, der bei Jesaja zwei Mal steht. Damit fällt jede Nötigung zu der Annahme, der Evangelist habe auch nur nebenbei an die Stelle gedacht. Nicht einmal dem belesenen Matthäus ist sie eingefallen. Aber selbst wenn der Evangelist in dem Schweigen Jesu zugleich Erfüllung der Weissagungen gesehen hätte, so ist damit nicht gegeben, dass er oder die von ihm benutzte Überlieferung diesen Zug der Weissagung zuliebe habe erfinden müssen. Man kann ja, eben weil es der Weissagung entsprach, dies Verhalten Jesu so bemerkenswert gefunden haben. Noch eher könnte man das Schweigen Jesu, das bei Lukas nicht betont ist, aus der Gesamtanschauung des Markus erklären. Es ist, wie beim Verhör vor dem Synedrium, eine Veranschaulichung des Verstockungsgerichtes, wenn Jesus auf seine Verteidigung verzichtet. Warum hat Jesus nicht — was ihm doch so leicht gefallen wäre — die vielen Verleumdungen der Ankläger entkräftet? So fragt der Leser des Evangeliums. Die Antwort lautet: es war eben garnicht die Absicht, durch solche Verteidigung den Gottessohn vom Tode zu erretten. Er sollte sein Geschick erfüllen und die Juden mit ihm. So gut also dies Schweigen in die Gesamtanschauung des Markus hineinpasst — darum braucht dieser Zug keine Erfindung zu sein. Der Gewährsmann, sei es Petrus oder wer sonst, konnte die ruhige, würdige Haltung Jesu wohl beobachtet haben und wie er selber sich gewundert hat, so muss auch Pilatus sich über solches Verhalten wundern.

In der folgenden Barrabasepisode wird vollends deutlich, dass dem Evangelisten Bruchstücke einer Erzählung vorliegen, die er so gut wie möglich seinen Lesern erläutert. Fragt man, was in diesen Versen Überlieferung sein kann, so heben sich

zwei Tatsachen heraus: Das Angebot des Pilatus, Jesum frei zu lassen (V. 9), und die in V. 11 liegende Forderung des Volkes, den Barrabas herauszugeben. Alles Andere ist Reflexion (V. 10) und Motivierung des Evangelisten und braucht der alten Überlieferung nicht anzugehören. Die weitläufige Motivierung und Unterbauung (V. 6—8) für den Vorschlag des Pilatus erwähnt zunächst die Sitte der Freilassung (von der Lukas nichts weiss [denn 23 17 ist unecht], und gegen die Brandt berechtigte Bedenken geltend gemacht hat p. 101 ff.), führt sodann die Person des Barrabas ein (wobei sehr merkwürdig der Aufruhr als ein bekanntes Ereignis behandelt wird) und bringt schliesslich die zu V. 11 nötigen ὄχλοι auf die Bühne (Matthäus und Lukas haben diesen Zug nicht, oder Matthäus hat ihn sehr abgekürzt. Ist er vielleicht ein Zusatz des Bearbeiters?). Von all diesen Dingen braucht Petrus oder wer sonst hier Gewährsmann ist, nichts mitgeteilt zu haben. Die alte Überlieferung wird (ganz ähnlich wie Johannes 18 38f.) abrupt erzählt haben, dass Pilatus, von den Hohenpriestern an das Volk appellierend, anbot, den »König der Juden« freizulassen, und dass das Volk unter dem Einfluss der Hohenpriester statt dessen den Barrabas forderte. In dem 11. Verse zeigt sich vielleicht wieder die Hand des Evangelisten, der die Darstellung der alten Überlieferung hier etwas verwischt hat. Er erzählt nur, die Hohenpriester hätten das Volk aufgewiegelt, den Barrabas loszubitten. Aber er berichtet nicht den Ruf des Volkes, der doch in V. 13 (πάλιν ἔκραξαν) vorausgesetzt wird. Die Überlieferung lautete gewiss etwa wie Lukas (23 18) oder Johannes (18 40): αἶρε τοῦτον (μὴ τοῦτον), ἀπόλυσον δὲ ἡμῖν τὸν Βαρραβᾶν (ἀλλὰ τὸν Βαρραβᾶν).

Noch zwei weitere Fragen des Pilatus an den Volkshaufen werden berichtet und das zweimalige »kreuzige«. Man könnte diese dreimalige Frage und Antwort als Stilisierung des Evangelisten betrachten. In der Tat würden die beiden letzten Fragen: was soll ich denn nun machen mit dem König der Juden? und: was hat er denn Böses getan? sehr überflüssig sein, wenn sie an die »Hohenpriester« gerichtet wären. Denn aus ihren vielen Anklagen musste er ja über seine Übeltaten orientiert sein, und dass sie die Kreuzigung wünschten, darüber werden sie von vornherein keinen Zweifel gelassen haben. Aber

die ganze Darstellung hat nur dann Sinn, wenn der Statthalter hier mit der Volksmenge verhandelt, deren Willen er zu erforschen sucht. Dass dies die Meinung des Evangelisten ist, ergibt sich aus V. 10: Die Hohenpriester haben aus Neid gehandelt. Wie aber ist die Stimmung des Volkes? Hier tritt noch einmal die Unterscheidung zwischen der Volksmasse und ihren Leitern hervor (s. oben S. 60. 89). Während aber der ὄχλος nach 11 9. 18. (32). 12 12. (37). 14 2 noch als Jesu geneigt erscheint, ist er nun hier ganz umgewandelt und zwar, wie V. 11 sagt, infolge von Aufwiegelung durch die Hohenpriester. So hat sich denn doch das 4 10ff. vorweggenommene Verstockungsurteil als richtig erwiesen, das Gericht hat sich an dem ganzen Volke erfüllt. Sein Wille ist es, den der Prokurator nur ausführt (V. 15). Das ist der Gedanke der ganzen Darstellung, auch wenn die bei Matthäus (und in D ff 2 k) fehlenden Worte *βουλόμενος τῷ ὄχλῳ τὸ ἱκανὸν ποιεῖν* erst ein Zusatz des Bearbeiters sein sollten. Wie weit nun in V. 12—14 ältere Überlieferung dem Evangelisten wirklich vorlag, oder wie weit er selbst gestaltet hat, das ist natürlich schwer zu sagen. Unmöglich ist es nicht, dass schon ein Augenzeuge so erzählte. Aber es bleiben immerhin Bedenken, ob der Römische Beamte so mit einer inoffiziellen Masse verhandelt haben kann. Überhaupt hat es wenig Wert, wenn wir genau wüssten, dass V. 12—14 wörtlich etwa den Erzählungen des Petrus entstammte. Denn der Bericht der Überlieferung würde dadurch nicht sehr viel reicher. Seine Dürftigkeit, Zusammenhangslosigkeit und geringe Orientiertheit über die Motive des Pilatus leuchtet ein. Nur eine kleine Reihe von Tatsachen haben wir als mögliches Überlieferungsgut erkannt: Die Frage des Pilatus und Jesu Antwort, die Anklagen der Hohenpriester und Jesu Schweigen, das Angebot des Statthalters und die Forderung des Volkes und nun etwa noch die letzten Fragen und Rufe des Volkes. Entweder also hat der Gewährsmann des Petrus oder Petrus selber nicht viel wahrgenommen und verstanden von den Verhandlungen, oder er hat wenig von diesen Dingen erzählt. Noch eine andere Möglichkeit ist vorhanden: Markus kann auch eine reichere Überlieferung verkürzt wiedergegeben haben.

Wie dürftig und unanschaulich der Bericht ist, ergibt sich schliesslich aus seinen letzten Worten: *καὶ παρέδωκεν τὸν*

Ἰησοῦν φραγελλώσας ἵνα σταυρωθῇ. Vor allem fehlt im recipierten Text eine Angabe, wem Pilatus den Angeklagten überliefert habe. Zwar cod. F (nach Wetstein), der Sinaitische Syrer und die Peschittha, dazu einige Minuskeln haben ein *αὐτοῖς* gelesen. Dies scheint bei Matthäus sogar die ursprüngliche Lesart zu sein (Merx II, 407 ff.), hier aber ist sie doch wohl aus Matthäus eingedrungen. Lukas freilich scheint mit seinem *παρέδωκεν τῷ θελήματι αὐτῶν* die Auffassung zu bestätigen, dass Pilatus Jesum den Juden ausliefert. Aber die Meinung des Markus erhellt daraus, dass V. 16 die Soldaten ihn übernehmen. Also hat er schwerlich die Juden als entfernteres Objekt gedacht. Das *παρέδωκεν* wird absolut zu verstehen sein wie 1 14. 13 11. Röm 4 25. 8 32. Gal 2 20. Seine Ergänzung hat es in *ἵνα σταυρωθῇ* (vgl. 13 12 *παραδ. εἰς θάνατον* Mt 24 9 *εἰς θλῖψιν* 26 2 *εἰς τὸ σταυρωθῆναι* Lk 24 20 *εἰς κρίμα θανάτου* Act 8 3. II Kor 4 11). Aber gerade darin liegt die Unanschaulichkeit. Man sieht nicht den Vorgang, es fehlt eine bezeichnende Geste, oder ein Wort des Statthalters, die offizielle pronuntiatio (Mommsen, Strafrecht p. 447). Der Bericht sieht nicht danach aus, als ob ein Augenzeuge ihn gegeben hat, und es entsteht die Frage: war der Gewährsmann in diesem Augenblick dabei? oder anders formuliert: vollzog sich dieser Vorgang vor den Augen der Zuschauer? Dieselbe Frage müssen wir bei der Geisselung stellen, die wieder ganz unanschaulich mit dem einen Wort *φραγελλώσας* erwähnt wird [1]). Nichts verrät, dass der älteste Erzähler die Geisselung mit angesehen hat; sonst hätte er sie nicht so kühl und teilnahmlos berichten können. So wie die Worte lauten, klingen sie fast wie eine trockene juristische Formel (Livius 33 36: verberatos crucibus affixit. Jos. b. j. II, 14, 9 § 306: *οὓς μάστιξι προαικισάμενος*

1) Merx verspricht (II, 409), dies als eine Glosse zu erweisen, aber nur deswegen, weil er sich aus dem Sinaitischen Syrer die Vorstellung gebildet hat, der älteste Matthäustext habe — in Übereinstimmung mit Lukas — das Richtige erhalten, dass Pilatus Jesum den Juden zur Kreuzigung übergeben habe. Hierbei hätte dann die Römische, nicht Jüdische, Prozedur der Geisselung keinen Platz. Aber für Markus trifft dies Alles einstweilen nicht zu. Auch der Sinaitische Syrer hat das *φραγελλώσας* bei Markus und bei Matthäus gelesen. Es gehört dem gemeinsamen Bericht an.

ἀνεσταύρωσεν). Die Geisselung ist hier die der Vollstreckung der Todesstrafe bei Männern ohne Unterschied der Exekutionsform voraufgehende Begleitstrafe. Ihr Eintreten ist also hier ein selbstverständlicher Umstand. Aber, wenn der erste Erzähler überhaupt vor dem Prätorium anwesend war, und wenn die erste Befragung im Freien angesichts der Hohenpriester stattfand, wenn Jesus erst V. 16 ins Innere abgeführt wurde, so muss er während der Verhandlungen den Zuschauern und so auch dem ersten Berichterstatter sichtbar gewesen sein, so muss sich die Geisselung vor allem Volk vollzogen haben. Der kühle Bericht darüber wird damit zu einer Unbegreiflichkeit.

Die ganze Vorstellung, dass Jesus erst am Schlusse der Verhandlungen den Blicken der Zuschauer entschwand, wird hervorgerufen durch die Darstellung der folgenden Scene V. 16—20 (*ἀπάγουσιν ἔσω — ἐξάγουσιν* V. 20). Aber es muss energisch bezweifelt werden, ob sie derselben Überlieferung angehört, wie das Vorhergehende. Denn es springt doch in die Augen, dass die Soldatenmisshandlung und Verspottung nichts weiter ist, als ein Teil der Geisselung. Dass Jesus erstens gegeisselt und zweitens misshandelt sei, ist eine sehr unwahrscheinliche Verdoppelung. Das Stück V. 16—20 ist, literarisch angesehen, eine ausgeführte und mit lebhaftem Detail versehene Doublette zu dem kurzen *φραγελλώσας*. Sie war ursprünglich kein Stück der fortlaufenden Überlieferung, die wir für das Frühere angenommen haben, sondern Markus hat sie einer Nebenüberlieferung entnommen und neben die Haupterzählung gestellt. Da nun die Scene im Innern des Prätoriums spielte, so hat er hier den Scenenwechsel vorgenommen. Es ist aber nach allem, was wir gesagt haben, anzunehmen, dass Jesus schon früher hineingebracht worden ist. Nach Johannes wurde er sofort ins Prätorium abgeführt, und dies ist doch das einzig natürliche Verfahren. Denn wozu konnte es dienen, den Gefesselten dem Blick der Menge auszusetzen? Gerade so gut wie der feindselige Fanatismus hätte auch das Mitleid und die alte Begeisterung wieder aufflammen können. Auch aus diesem Grunde bin ich geneigt anzunehmen, dass dem Evangelisten hier kein direkter Augenzeugenbericht zur Verfügung stand. Petrus wird in der Tat nicht zugegen gewesen sein, noch weniger freilich der Evangelist. Aber die von ihm benutzte

Überlieferung kann recht wohl Stücke von dem wiedergeben, was Petrus hierüber — nach der ihm zu Gebote stehenden Kunde — zu erzählen pflegte. Wenn wir richtig vermutet haben, dass 15 1 die Fortsetzung der Überlieferung von der Verleugnung ist, so schliesst sich das Weitere nicht schlecht an, wie kurz und ungenügend es auch sein mag. Für die Lehrzwecke des Petrus wird es genügt haben. Und der Evangelist kann Manches ausgeschieden haben.

Was die Verspottungsscene selbst betrifft, so hat Wendland (Hermes XXXIII, p. 175 ff.) für sie die überzeugende Erklärung gegeben. Die gegen Jesus gerichtete Anklage gibt den Soldaten Veranlassung, ihn als Saturnalienkönig auszustaffieren. Der Vorgang hat Analogieen und ist durchaus verständlich (Vgl. Keim, III, p. 395.). Darum bedarf es auch der von mir früher gehegten Meinung nicht, dass unsere Scene eine Überlieferungsdoublette sei zu den Misshandlungen und Verspottungen durch die Synedristen (14 65). Merkwürdig ist allerdings, wie dort der »Prophet«, hier der »König der Juden« verspottet wird. Höchstens könnte man fragen, ob nicht durch den Evangelisten einzelne Züge des früheren Berichts in den späteren eingetragen sind, ich meine das Anspeien und das Schlagen auf den Kopf (V. 19a). So gut diese Dinge zu dem fanatischen Ausbruche des Hasses passen, so übertrieben wirken sie bei einem doch mehr gutmütigen und humoristischen Soldatenspass.

Ich kann zum Schluss nicht unterlassen, den Lukasbericht heranzuziehen, der alle die Mängel, die wir an dem des Markus fanden, nicht zeigt. Die herrschende Meinung erklärt das natürlich daraus, dass Lukas hier sehr verständig und fein die Vorlage ausgebessert und die Lücken verstopft habe. Ich will dem nicht widersprechen, aber es sollte doch wenigstens auch an die Möglichkeit gedacht werden, dass Lukas hier einer reicheren Überlieferung folgt. Wenn wir 23 2 genau den Inhalt der Hauptanklage, dazu V. 5 den der hinzugefügten Anklagen erfahren, so kann das Alles eigene Ergänzung des Lukas sein. Wenn die Überzeugung des Pilatus von der Unschuld Jesu so stark betont wird (V. 4. 14 f. 20. 22), so mag das der allgemeinen Tendenz des Lukas entsprechen, die Römischen Behörden als dem Christentum günstig hinzustellen und alle Feindseligkeit von den Juden ausgehen zu lassen. Sehr schwer begreiflich

aber ist, weshalb Lukas den Freilassungsvorschlag des Pilatus und die Barrabasforderung nicht aus der Passah-Sitte erklärt hat, wenn doch Markus hier für ihn massgebend war. Der Vorschlag des Pilatus ist aus seiner Überzeugung heraus wohl motiviert. Aber die Bitte des Volkes überrascht in diesem Zusammenhange. Vielleicht aber ist über der eingeschobenen Herodes-Episode etwas weggefallen. In dem Vorschlage des Pilatus kehrt regelmässig der Gedanke wieder (V. 16. 22), den Angeklagten wenigstens züchtigen zu wollen. Diese geringere Strafe soll als Ersatz für die Todesstrafe eintreten. Dafür fehlt dem Lukas die Geisselung. Ob er auch hier den Römischen Beamten hat entlasten wollen? Jedenfalls hat er so stark wie möglich betont, dass Pilatus den Juden nachgegeben hat (V. 24 *γενέσθαι τὸ αἴτημα αὐτῶν*. V. 25 *τῷ θελήματι αὐτῶν* vgl. auch 24 18. Act 3 13). Ob das *ἐπέκρινεν* einen bestimmten technischen Sinn hat, weiss ich nicht. Jedenfalls haben wir hier den formellen Richterspruch, den wir bei Markus vermissten. Die Soldatenscene fehlt bei Lukas. Nach Brandt hätte die Herodesepisode die verfügbare Zeit so in Anspruch genommen, dass Lukas, um eine Überfüllung dieser Stunden zu vermeiden, sie weggelassen habe. Ich frage lieber, ob nicht Lukas in der Lage war, auf Grund einer Kenntnis der älteren Überlieferung, die hiervon noch nichts enthielt (S. 330), die Darstellung des Markus zu kritisieren, wie er ja auch das Zeugenverhör und so manches andere ausgeschieden hat, was sich als Nebenüberlieferung darstellt. Eine Folge dieser Beseitigung der Soldaten ist es — oder zielte Lukas eben darauf ab? —, dass die Kreuzigung nun von den Juden auszugehen scheint. Wenigstens wird für das *ἀπήγαγον* (V. 26), *ἐσταύρωσαν* (V. 33), *διαμεριζόμενοι . . ἔλαβον* (V. 34) kein neues Subjekt genannt. Aber in V. 36. 47 tauchen dann plötzlich, unvorbereitet, die Soldaten wieder auf. Das ist kein gutes Zeichen für die Ursprünglichkeit des Lukasberichts. Aber es wird ja auch von Niemandem behauptet, dass Lukas sich ganz und gar einer anderen Quelle überlassen habe. Nur das muss ich allerdings für möglich und wahrscheinlich halten, dass er einer anderen, älteren Überlieferung (ich meine: der unbearbeiteten Petruserzählung) neben Markus einen Einfluss auf seine Dar-

stellung verstattet habe. Als reine Markusbearbeitung kann ich den Lukastext in diesen Kapiteln nicht verstehen,

Bei Markus also führen die Soldaten die Kreuzigung aus. Der hiervon und vom Sterben Jesu handelnde Abschnitt (15 20—41) verrät in keinem einzigen Zuge die Augenzeugenschaft gerade des Petrus. Wir haben deshalb keinen Grund anzunehmen, dass er zugegen gewesen wäre. An Zeugen für eine dem Evangelisten oder schon früher dem Petrus fliessende Überlieferung fehlt es trotzdem nicht. Am Anfang steht Simon von Kyrene, der Vater zweier Mitglieder der Römischen Christengemeinde (wie man wohl mit Recht aus dem heutigen Markustext entnimmt) und am Schlusse die von ferne herüberschauenden Weiber. Da sie — vermutlich wegen der Absperrung des Platzes — nicht in der Nähe des Kreuzes standen, so kommen sie freilich eben nur als Augenzeugen, als Ohrenzeugen höchstens für den letzten lauten Schrei in Betracht, mit dem Jesus verschied. Die Art, wie diese Frauen eingeführt werden (ἦσαν δὲ καὶ γυναῖκες ἀπὸ μακρόθεν θεωροῦσαι V. 40), zeigt, dass der Evangelist sich auf sie als auf Augenzeugen beruft: sie sehen den Tod Jesu. Durch das καὶ aber werden sie als eine zweite Gruppe von Zeugen neben den Hauptmann gestellt. Und damit gewinnt die Erzählung von ihm über eine blosse Nachricht hinaus den Charakter einer Berufung auf einen Zeugen von hoher Bedeutung: Er hat den Tod mit angesehen und hat davon einen so starken Eindruck gewonnen! Für den Evangelisten war dies ein wirkliches und beweiskräftiges Zeugnis, er hat also die Scene nicht ersonnen, wenn sie doch einmal ersonnen sein soll. Aber was spricht denn gegen ihre Wahrheit? Es ist reine Willkür, wenn man den Glauben des Hauptmanns von der Finsternis oder dem Zerreissen des Vorhangs ableitet. Es steht ausdrücklich da: ἰδὼν . . ὅτι οὕτως [κράξας > BℵL cop] ἐξέπνευσεν. Also der Todesschrei oder, wenn κράξας zu streichen ist, der Eindruck des das Leben Aushauchenden hat ihm das Bekenntnis abgenötigt, das unserem Evangelisten so hochbedeutsam war. Es ist ganz müssig, sich den psychologischen Vorgang klar machen zu wollen. Aber man muss der Persönlichkeit Jesu wenig zutrauen, wenn man sich nicht vorstellen kann, dass Jemand, der ihn nun Stunden lang in einer so furchtbaren Lage beobachtet

hatte, von seiner edlen Grösse und Königlichkeit schliesslich überwältigt wurde, als er sein Haupt neigte und verschied. Dass der Name des Hauptmanns nicht erhalten ist — was beweist das? Wer sagt denn, dass er wirklich Christ wurde? Göttersöhne gab es genug. Von diesem Bekenntnis bis zum Übertritt zu einer neuen problematischen Religion war ein weiter Schritt. Aber als dann in Jerusalem die Predigt von diesem Gottessohne erscholl, da wird auch er geäussert haben — und das ist den Christen zu Ohren gekommen —, dass er gestorben sei wie ein Sohn der Götter. Vielleicht kannte der Römische Evangelist diesen Centurio auch ganz genau und verschwieg seinen Namen aus nur allzu verständlichen Rücksichten. Aber auch hier fragt sich, ob es sich lohnt, für diesen Zeugen einzutreten. Denn, auch wenn er Christ und Mitglied der Römischen Gemeinde war, so hätte er doch unmöglich den ganzen Kreuzigungsbericht vertreten können, der Manches enthält, was kein Augenzeuge bezeugen konnte. Ja, man darf wohl sagen, es ist von vorn herein anzunehmen, dass Markus als er sein Evangelium schrieb, nicht in der Lage war, ihn zu befragen, denn sonst hätte er diesen Bericht nicht schreiben können, in dem Wirkliches neben Sagenhaftem steht.

Als guten augenzeugenschaftlichen Bericht dürfen wir unbesehen die ersten Verse hinnehmen (V. 20^b. 21. 22). Aber schon bei der Tränkung mit Würzwein stocken wir. Der Zug fehlt dem Lukas. Es ist kein Grund ersichtlich, warum er ihn weggelassen haben sollte. Wenn er ihn bei Markus gelesen hat, so stand er doch wohl nicht in der Überlieferung, der er hier folgt [1]). Aus dem Stile des hier von Markus aufgenommenen Berichtes fällt er insofern heraus, als die Exekution sonst mit äusserster Kürze erzählt wird. Weshalb gerade dies unbedeutende Detail hervorgehoben wurde, ist nicht einzusehen. Der Erzähler, etwa die Frauen oder Simon von Kyrene haben doch wohl überhaupt nur die Hauptvorgänge gesehen. Das Einzelne musste ihren Blicken durch die Soldaten, die bei der Exekution

1) Es ist aber nicht unwahrscheinlich, dass der Vers (15 23) erst vom Bearbeiter des Markus stammt. Hierfür spricht allerdings nur der Umstand, dass er mitten unter den hier sehr wirkungsvoll angewandten Praesentia historica das Praeteritum einführt.

beschäftigt waren, entzogen sein. So möglich und natürlich an sich die Darreichung des betäubenden Trankes ist (Bab. Sanh. fol. 43a) — aber ist der mit Myrrhen gemischte Wein wirklich ein Betäubungsmittel? —, so denkbar ist es, dass dies schon ein konventioneller, ausschmückender Zug ist, der nicht der ältesten Erzählung angehört. Wie Matthäus offensichtlich Ps 69 22a nachgebildet hat, so kann schon Markus oder, wer so zuerst erzählte oder schrieb, an Ps 69 11 gedacht haben: *καὶ συνέκαμψα ἐν νηστείᾳ τὴν ψυχήν μου.* Ebenso steht es mit der Verlosung der Gewänder, die natürlich historisch sein kann, aber besser doch wohl aus Ps 22 19 hergeleitet wird.

Die Angabe der Kreuzigungsstunde (V. 25) fehlt dem Matthäus und dem Lukas und ist daher wohl dem Bearbeiter auf Rechnung zu setzen. Schon im alten Text des Evangeliums war der Tag der Kreuzigung schematisch in Viertel geteilt:

15 1 *πρωΐ* : 6 Uhr früh

— — — — — — — —

15 33 6. Stunde : 12 Uhr Mittags : Finsternis

15 35 9. Stunde : 3 Uhr Nachmittags : Tod Jesu.

15 42 *ὀψίας* 6 Uhr Abends : Begräbnis.

Diese Einteilung rundet der Bearbeiter ab, indem er für die Kreuzigung die 3. Stunde ansetzt.

Ähnlich war wohl, nach dem 13 35 angegebenen Schema: *ὀψέ, μεσονυκτίου, ἀλεκτροφωνίας, πρωΐ*, schon im alten Text des Evangeliums die vorhergehende Nacht eingeteilt: Beginn des Mahles *ὀψίας* (V. 17), Reue des Petrus : Hahnenschrei (V. 72 vgl. Matthäus-Lukas), für die Verhaftung bliebe dann Mitternacht übrig. Der Bearbeiter hat auch hier abgerundet, indem er 14 30 ein *δίς*, 14 72 *ἐκ δευτέρου* und 14 68 einen ersten Hahnenschrei eingeschoben hat. Sein Text ist allerdings von der Mehrzahl der Zeugen nach den andern Evangelien wieder berichtigt. — An die Kreuzigung Jesu würde sich am natürlichsten die der Räuber anschliessen (V. 27). Und so mag es in der alten Erzählung gewesen sein (vgl. Lk 23 33). Die vom Evangelisten dazwischengestellte Mitteilung der Inschrift hat bei Lukas einen anderen, freilich nicht gerade sehr überzeugenden Platz (23 38). Aber man sieht nicht, was ihn zu dieser Abweichung hätte veranlassen können, es sei denn, dass er etwa in seiner Sonderüberlieferung die Inschrift nicht an der Stelle des

Markus gehabt hätte. Die zwei Spottreden V. 29. 30 und V. 31. 32 sind eine offenbare Überlieferungsdoublette. Ihr Nebeneinander entspricht dem zweiteiligen Synedriumsverhör. In der ersten wird auf das Wort vom Tempelabbrechen, in der zweiten auf das Messiasbekenntnis zurückgeblickt. Wie dem Lukas jenes Zeugenverhör fehlt, so hat er auch die erste Spottrede nicht. Schon hieraus entnehmen wir den Zweifel, ob sie der alten Überlieferung angehört. Sie ist nun aber gegen die zweite insofern im Nachteil, als sie statt eines bestimmten Subjekts der Verspottung das allgemeine *οἱ παραπορευόμενοι* einführt. Die zweite Spottrede dagegen geht aus von den natürlich bei der Hinrichtung anwesenden Synedristen und — eine feinere Auffassung — sie reden unter einander (freilich nur bei Markus). Dazu ist die erste einer Psalmstelle nachgebildet Ps 22 8 *ἐκίνησαν κεφαλάς*. So wird die erste Spottrede ein späterer Zuwachs der Überlieferung sein. Die höhnenden Reden der Volksoberen können sehr wohl ein Bestandteil der ältesten Erzählung gewesen sein. Denn was sie auf Golgatha sagten, werden sie auch in Jerusalem hundertfach wiederholt haben. Die Worte, die sie sprechen, sind ganz so, wie man sie sich in ihrem Munde denken kann. Die Schmähungen der Mitgekreuzigten, deren Wortlaut Markus und Matthäus nicht mitteilen, können von den Augenzeugen auch von ferne beobachtet sein, zumal wenn sie von Geberden begleitet waren.

Nach der schematischen Stundenzählung folgt nun in der 6. Stunde die Finsternis. Dass sie als eine wirkliche Verfinsterung der Sonne, die genau 3 Stunden dauerte, gedacht ist, leidet keinen Zweifel. Hier ist ein rein sagenhaftes Element in der Erzählung anzuerkennen. Dazu kann die Weissagung des Amos 8 9f. Veranlassung gegeben haben. Es kann aber auch, wie Usener (Rhein. Museum 55, p. 286 f.) meint, ein konventioneller Zug volkstümlicher Sagenbildung vorliegen. Wenn wenige Jahre nach dem Tode Caesars Vergil (Georg. I, 463 ff.: Text bei Brandt, p. 263) von einer Sonnenfinsternis bei diesem Ereignis berichten konnte, wenn in Rom, wie man aus Dio Cassius lernen kann, jedes prodigium nur allzu bereiten Glauben fand, so können wir uns nicht wundern, dass auch in dem Römischen Evangelium 35 Jahre nach dem Tode Jesu dieser Zug anstandslos mitgeteilt wurde. Dass Petrus schon davon erzählt

habe, wird man nicht annehmen wollen; der Evangelist verwendet hier einen Zug volkstümlicher Nebenüberlieferung, dem er ohne Kritik gegenübersteht. Wenn der Jerusalemer Markus der Verfasser ist, so fragen wir allerdings: wie kommt er dazu? Musste er es nicht besser wissen? Wir kommen auf diese Frage später im Zusammenhange zurück.

Der Ruf: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? und die dazu gehörige Tränkung mit Essig (V. 34 ff.) fehlt bei Lukas. D. h. die Essigtränkung hat er, aber an einem andern Orte, nämlich bei der Verspottung, und er fasst sie als einen Teil der Verspottung auf: *ἐνέπαιξαν δὲ αὐτῷ καὶ οἱ στρατιῶται προσερχόμενοι, ὄξος προσφέροντες αὐτῷ* (23 36). Warum hat er das Wort Jesu und das Eliasgespött »der Dabeistehenden« weggelassen? Man könnte annehmen, er habe den Verzweiflungsruf als anstössig ausgeschieden. Das wäre möglich. Er würde ihn dann ersetzt haben durch das glaubensvolle: Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist. Es wäre aber auch möglich, dass in der älteren Sonderüberlieferung, die er mit der Darstellung seiner Markusvorlage zu vergleichen in der Lage war, dieser Zug fehlte. In dieser Annahme bestärkt uns die Beobachtung, dass der Ruf Jesu um die neunte Stunde und der laute Schrei, mit dem er verschied (V. 37), Überlieferungsdoubletten zu sein scheinen, die sich einigermassen stossen. Denn die Angabe der neunten Stunde hat doch eigentlich nur dann einen Sinn, wenn damit die Todesstunde Jesu angegeben werden soll. Sonst wäre ja ein relativ unwichtiger Moment zeitlich genau bezeichnet, der wichtigste aber nicht. Oder soll man sich den zweiten Schrei unmittelbar auf den ersten folgend denken? Das ist wieder nicht gesagt, der zweite hat keine Zeitbestimmung. Wir haben hier denselben Fall, wie bei der Verspottung und bei der Geisselung. Die Hauptüberlieferung, die dem Markus vorlag, sagen wir die des Petrus, erzählte nur ganz kurz, so wie es die fernstehenden Frauen oder der Centurio wahrgenommen haben können, dass Jesus mit einem lauten Schrei verschied, eine spätere Nebenüberlieferung wusste die Worte genau; sie legte ihm den Psalmanfang in den Mund. Markus hat beides neben einander gestellt. Mit Recht hat hier Brandt das Eingreifen des Bearbeiters angenommen. Das Wortspiel mit Elias ist un-

begreiflich, wenn die Worte Jesu aramäisch lauteten: ἐλωΐ ἐλωΐ (אֱלָהִי). Der alte Text muss hier die hebräische Form gehabt haben ἠλί und sie hat Matthäus in seinem Markus noch gelesen. Wie der Bearbeiter auch sonst gern aramäische Worte in den Text setzt (Boanerges, Talitha Kumi, Korban, Abba), so hat er auch hier das Aramäische erst eingetragen (Brandt p. 231). Die Scene selbst leidet an grosser Unwahrscheinlichkeit. Vor allem ist mir bedenklich die völlige Unbestimmtheit des Subjekts: τινὲς τῶν παρεστηκότων, ὁραμὼν δέ τις .. Wer stand denn dabei? Vermutlich doch nur die Soldaten. Und wie sollen sie auf die Elias-Idee gekommen sein (Brandt)? Oder einige der Synedristen? Aber wie kommt einer von ihnen dazu, dem Gekreuzigten das Leben fristen zu wollen, bis Elias kommt und ihn rette? [1]) Es wird richtig sein, was Brandt ausführt: »Von ferne standen die Freundinnen Jesu und blickten nach dem Kreuz hinüber. Sie können, wenn an der Finsternis nichts geschichtlich ist, schon gesehen haben, dass irgend etwas an den Mund des Gekreuzigten gereicht wurde, und dafür gehalten haben, dass man ihn mit einem feuchten Schwamme tränkte. Das wäre alles, und — es ist nur eine Möglichkeit. Ihr gegenüber steht eine andere, nämlich die, dass die Tränkung auf Grund des immer wieder einfallenden 22. Psalms erdacht und nach dem 69. Psalm dargestellt worden sei«. Wenn der Messias im 22. Psalm ruft: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? Ich bin Schmach der Menschen und Verachtung des Volkes geworden. Alle die mich sahen, haben die Nase über mich gerümpft, sie sprachen mit ihren Lippen, schüttelten den Kopf: Auf den Herrn hat er gehofft, der rette

1) Ich will ein Bedenken nicht verschweigen, dass sich mir immer wieder aufdrängt. Der Matthäustext, wonach die Anderen den Einen hindern wollen, Jesum zu tränken: ἄφες ἴδωμεν, erscheint mir natürlicher als der des Markus. Sie wollen, er soll den Gekreuzigten, der sich auf Elias beruft, sich selbst überlassen. »Wir wollen sehen, ob Elias hilft«. Bei Markus ist zunächst das ἄφετε unmotiviert, da nicht erzählt ist, dass man ihn hindern wollte. Sodann: was für eine künstliche Vorstellung, dass er Jesu das Leben fristen wolle, bis Elias komme. Ich halte nicht für ausgeschlossen, dass Mk V. 34—36, vielleicht dann auch V. 33 erst vom Bearbeiter nach Matthäus eingetragen ist. Lukas könnte das Essigangebot aus eigener Sonderüberlieferung haben.

ihn! — so ist er es auch, der weiter spricht: Vertrocknet ist meine Kraft wie eine Scherbe. Und meine Zunge klebt an meinem Gaumen. Und Psalm 69$_{22}$ sagt derselbe Messias: Für meinen Durst haben sie mich mit Essig getränkt. »Aus diesen Psalmen heraus dichtend, hatte man den Durst und den Essig unmittelbar gegeben, während die Höhe, in welcher ein Gekreuzigter hängend zu denken war, den Schwamm auf einem Rohr hinzu postulierte. Soll dagegen die Scene auf einem Augenzeugnis der weitabstehenden Frauen beruhen, so muss man für den Essig doch noch bei dem Psalter borgen gehen«.

Das Zerreissen des Tempelvorhangs (V. 38) ist ein sagenhafter Zug, dessen durchsichtige symbolische Bedeutung weniger nach Paulinischen Gedanken, als nach dem Ideenkreis des Hebräerbriefes schmeckt. Dieser Zug trennt V. 37 von V. 39 und stört die innige Beziehung zwischen dem Verscheiden Jesu und dem Glauben des Hauptmanns. Der Hauptüberlieferung gehört er sicherlich nicht an. Bei Lukas hat er eine weniger dogmatisch zugespitzte Stellung vor dem Tode Jesu neben der Finsternis. Die beiden prodigia stehen zusammen (23$_{45}$).

Was man demnach von dem Kreuzigungsbericht mit einiger Wahrscheinlichkeit auf die Hauptüberlieferung, sagen wir: des Petrus, zurückführen kann, beschränkt sich auf Folgendes:

. . . παρέδωκεν δὲ τὸν Ἰησοῦν φραγελλώσας ἵνα σταυρωθῇ. (οἱ δὲ στρατιῶται) ἐξάγουσιν αὐτὸν . . καὶ ἀγγαρεύουσιν . . Σίμωνά τινα Κυρηναῖον ἐρχόμενον ἀπ' ἀγροῦ, ἵνα ἄρῃ τὸν σταυρὸν αὐτοῦ. καὶ φέρουσιν αὐτὸν ἐπὶ τὸν Γολγοθᾶν τόπον . . σταυροῦσιν αὐτὸν . . . καὶ σὺν αὐτῷ σταυροῦσι δύο λῃστάς, ἕνα ἐκ δεξιῶν καὶ ἕνα ἐξ εὐωνύμων αὐτοῦ . . . καὶ οἱ ἀρχιερεῖς ἐμπαίζοντες (πρὸς ἀλλήλους) μετὰ τῶν γραμματέων ἔλεγον· ἄλλους ἔσωσεν, ἑαυτὸν οὐ δύναται σῶσαι· ὁ βασιλεὺς Ἰσραήλ, καταβάτω νῦν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ, ἵνα . . πιστεύσωμεν. καὶ οἱ συνεσταυρωμένοι σὺν αὐτῷ ὠνείδιζον αὐτόν: . . (καὶ τῇ ἐνάτῃ ὥρᾳ) ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀφεὶς φωνὴν μεγάλην ἐξέπνευσεν. . . ἰδὼν δὲ ὁ κεντυρίων ὁ παρεστηκὼς . . ὅτι οὕτως ἐξέπνευσεν, εἶπεν· ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ (δίκαιος) ἦν. ἦσαν δὲ καὶ γυναῖκες ἀπὸ μακρόθεν θεωροῦσαι (ἐν αἷς καὶ Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ Ἰακώβου . . καὶ Ἰωσῆτος μήτηρ καὶ Σαλώμη, αἳ ἠκολούθησαν αὐτῷ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας διακονοῦσαι αὐτῷ).

Die Bestattung durch Joseph von Arimathäa (15$_{42—47}$)

wird auch von Brandt als gute Überlieferung anerkannt. Die Schlussworte (V. 47) deuten an, dass die Nachricht von den Frauen stammt. Da sie mit der Kreuzigungsgeschichte aufs Engste zusammenhängt, so steht nichts im Wege, sie derselben Überlieferung zuzuweisen. Der Markustext hat aber, wie die Vergleichung mit Matthäus und Lukas zeigt, starke Eingriffe des Bearbeiters erfahren. Nach Abzug derselben bleibt eine Darstellung übrig, die wir ungefähr so als Nachricht der alten Überlieferung gelten lassen können:

Καὶ ὀψίας γενομένης ἐλθὼν Ἰωσὴφ ὁ ἀπὸ Ἁριμαθαίας βουλευτὴς, ὃς καὶ αὐτὸς ἦν προσδεχόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, προσελθὼν τῷ Πειλατῳ ἠτήσατο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ. καὶ καθελὼν ἐνετύλιξεν αὐτὸ σινδόνι καὶ ἔθηκεν αὐτὸ(ν) ἐν μνήματι, ὃ ἦν λελατομημένον ἐκ πέτρας, καὶ προσεκύλισεν λίθον ἐπὶ τὴν θύραν τοῦ μνημείου· ἡ δὲ Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ ἡ Μαρία ἡ Ἰωσῆτος (αἱ δὲ γυναῖκες) ἐθεώρουν ποῦ τέθειται.

Das leere Grab (16₁—₈) ist eingestandenermassen nur von den Frauen gesehen worden. Aber, wie v. 7. sagt, sie haben Niemandem davon Mitteilung gemacht. Man könnte mit Hilfe der Urmarkushypothese den Versuch machen, sich von diesen bedenklichen Worten zu befreien. Nämlich Matthäus und Lukas haben sie dem Markus nicht nachgeschrieben, sondern haben beide die Aussage in ihr Gegenteil verwandelt, indem sie die Frauen gemäss dem Auftrage des Engels Meldung erstatten lassen (sogar derselbe Ausdruck *ἀπαγγέλλειν* findet sich bei beiden). Man könnte also annehmen, dass im Urmarkus stand, sie hätten den Befehl des Engels befolgt. Aber bei näherer Überlegung ist das doch sehr unwahrscheinlich. Denn, so sehr wir verstehen können, dass die Späteren das unbegreifliche Schweigen der Weiber in das naturgemässe Mitteilen verwandelten, so wenig kann man sich vorstellen, dass ein späterer Bearbeiter diesen merkwürdigen und rätselhaften Zug erst in eine anders lautende Vorlage eingeführt hätte. Hingegen passt die Nachricht von dem völligen Schweigen der Frauen gut zu der Gesamtanschauung des Evangelisten. Sie antwortet auf die Frage des Lesers: Wie ist es denn nur möglich, dass damals und bis heute noch die Juden sich einem solchen Wunder gegenüber, wie es das leere Grab ist, ungläubig

verhalten? Die Antwort lautet: Niemand hat etwas davon erfahren. Denn die Frauen waren so voll Angst und Schrecken, dass sie von ihrem Erlebnis schwiegen. Brandt liest hierin das Eingeständnis, dass von dem leeren Grabe überhaupt Niemand etwas gewusst habe bis zu diesem Augenblick, da Markus es schreibt. Er habe diesen ganz neuen Beweis für die Auferstehung erfunden. Hieran ist wohl richtig, dass der Evangelist sich bewusst war, eine nicht allgemein bekannte Tatsache mitzuteilen. In dem berühmten Zeugnis des Paulus I Kor 15 kommt sie bekanntlich nicht vor. Ob sie in den Mitteilungen des Petrus sich fand? Auch das ist im höchsten Grade unwahrscheinlich. Der Bericht setzt voraus, dass die Jünger noch in Jerusalem sind und von Petrus ist dies von vornherein anzunehmen. Man müsste also diesen Bericht des Petrus so konstruieren: Die Frauen haben das leere Grab gesehen, aber sie haben uns nichts mitgeteilt. Infolgedessen haben wir, habe ich damals von dem leeren Grabe nichts gewusst und gesehen. Dann hat der ganze Bericht allerdings sehr wenig Wert. Oder wenigstens hat es wenig Wert, dass wir ihn auf Petrus zurückführen können. Oder der Evangelist hätte bei dem Schweigen der Weiber ohne Weiteres die Ausnahme gemacht, dass die Jünger natürlich davon erfuhren. Dann hätte also Petrus erzählt: Uns allein haben sie Mitteilung gemacht. Aber warum ist denn nicht Petrus, warum sind die andern Jünger nicht hingegangen, um sich durch den Augenschein zu überzeugen? Die Ableitung aus den Petruserzählungen führt zu solchen Unwahrscheinlichkeiten, dass wir besser tun, darauf zu verzichten. Es ist also zum Mindesten eine sekundäre Nebenüberlieferung, die hier von Markus aufgenommen ist. Man kann dies auch äusserlich daran erkennen, dass er die Namen der Frauen, die soeben erst genannt waren (15 40f. 47), noch einmal aufzählt. Das ist auch ein Gegenbeweis gegen einen fortlaufenden, ununterbrochenen Bericht.

Aber hiermit ist das Problem nicht erledigt. Die Hauptfragen, die sich hier auftun, sind folgende:

1) War das Werk des Markus wirklich mit 16 8 beendigt?

2) Inwiefern war für ihn 16 8 ein befriedigender Schluss?

3) Warum hat er gerade diesen Beweis für die Aufer-

stehung angeführt? Warum nicht eine Galiläische Erscheinung Jesu? Warum nicht eine Erscheinung vor Petrus?

Beginnen wir mit der letzten Frage. Nachdem wir die Verleugnung des Petrus gelesen haben, nachdem Petrus uns im weitern Verlauf der Erzählung ganz abhanden gekommen ist, haben wir und hatte gewiss auch der älteste Leser das dringende Bedürfnis, wenn nicht eine Rehabilitation des Apostels, so doch irgend eine Nachricht darüber zu hören, dass er sich zu der Freudigkeit seines ersten Bekenntnisses zurückgefunden habe. Wenn Markus wirklich Erzählungen des Petrus über seine eigenen Erlebnisse verwertet hat, so ist es doch völlig unbegreiflich, dass er nicht das entscheidende, wichtigste Erlebnis, nämlich die Erscheinung des Auferstandenen vor Petrus, die doch durch Paulus I Kor 15 5 und Lk 24 34 gut bezeugt ist, mitteilt. Auf diesen Erwägungen beruht die Überzeugungskraft der Hypothesen von Harnack und von Rohrbach (Die Berichte über die Auferstehung Jesu Christi, Berlin 1898). Sie nehmen an, dass auf Mk 16 8 ursprünglich ein weiterer Schluss gefolgt sein müsse, in welchem eine Erscheinung Jesu vor Petrus erzählt war. Von diesem Schlusse hätten wir noch ein Zeugnis in dem Fragment des Petrus-Evangeliums (Texte und Untersuchungen IX, 2), das sich genau an Mk 16 1—8 anschliesst, dann aber fortfährt mit der Rückkehr des Petrus und Andreas in ihre Heimat und zu ihrem Gewerbe. An dem Punkte, wo das Fragment abbricht, muss eine Erscheinung Jesu am See Gennezareth erzählt worden sein. Danach ergibt sich die Wahrscheinlichkeit, dass der Verfasser des Petrusevangeliums den ursprünglichen, für uns verlorenen Markusschluss noch gekannt habe. Ein andrer Nachklang dieses Schlusses ist Joh 21 zu finden, wo auch eine Erscheinung vor Kephas am See Gennezareth berichtet wird. Diese Hypothese hat viel Bestechendes, wenn auch recht erhebliche Bedenken übrig bleiben. Vor allem sieht der Schluss des Fragmentes nicht danach aus, als ob eine Erscheinung vor Petrus besonders erzählt werden solle, denn nicht nur Andreas, sondern auch Levi Alphaei Sohn sind zugegen. Ferner bleibt die Abschneidung des echten Markusschlusses, die hier postuliert werden muss, ein bisher nicht genügend aufgeklärtes Rätsel. Die Annahme, dass die Amputation in Johanneisch-Kleinasiatischen Kreisen vor sich gegangen

sei, also etwa bei der Sammlung der vier Evangelien, hat ja etwas für sich. Aber die Sache ist einstweilen recht dunkel.

Wir sind bis jetzt doch noch darauf angewiesen, mit der Möglichkeit zu rechnen, dass Markus sein Werk wirklich mit 16$_8$ geschlossen habe. Und es fragt sich, wie das gerechtfertigt werden kann. Was zunächst die gewisse Formlosigkeit anlangt, den Mangel eines solennen Abschlusses, so dürfen wir nicht ohne Weiteres unsere aesthetischen Bedürfnisse zum Massstab für die Beurteilung des Autors machen. Die Schlüsse des Lukas und der ApG sind nicht wesentlich feierlicher als der des Markus. Und wenn wir, von unsrem besondern Interesse für die Petruserzählungen geleitet, einen Abschluss gerade der Petruserlebnisse postulieren, so geht es nicht an, dies Interesse auch dem Markus unterzuschieben, für den die Erinnerungen des Petrus ja gewiss sehr wichtig waren, der aber kein Petrusevangelium und keine Acta des Petrus geben will, sondern »Evangelium« d. h. eine Niederschrift der in der Missionspredigt verkündigten Heilstatsachen. Und es fragt sich, ob ihm die Erscheinungen des Herren vor den Jüngern wirklich so in erster Linie standen, wie unsrem historischen Denken. Man könnte sich vorstellen, dass ihm diese Erlebnisse der Jünger für seine Zwecke allzu subjektiv erschienen wären. Nicht als ob er sie bezweifelt oder in modernem Sinne als Visionen gedeutet hätte — aber es fehlt ihnen die handgreifliche Tatsächlichkeit, auf die es ihm ankam. Solange Petrus lebte und mit dem ganzen Gewicht seiner Persönlichkeit dafür eintreten konnte, dass er den Herrn gesehen habe, so lange mochte dieser Beweis genügen. Aber wenn er, der Evangelist, von Petrus sagte, er habe das erlebt, so konnte sich nur allzuleicht der Zweifel erheben, ob er ein πνεῦμα (Lk 24$_{39}$) oder ein φάντασμα (Mk 6$_{49}$) gesehen habe. Dazu kommt, dass ja das Wesentliche einer Erscheinung vor Petrus durch die Verklärung vorweggenommen ist.

Im Vergleich damit war die Konstatierung des leeren Grabes eine Tatsache von ungleich grösserem Gewicht. Denn erstens war dies eine so massive und greifbare Wirklichkeit, dass hier weder von Selbsttäuschung noch von dämonischer Vorspiegelung die Rede sein konnte. Sodann aber war hierdurch die Auferstehung Jesu viel deutlicher bewiesen. Wenn

das Grab leer war, so musste er ja auferstanden sein. Dazu kam dann noch das Zeugnis des Engels. Freilich: Eins wird man sagen dürfen: der Evangelist hätte nicht auf die Erscheinung vor Petrus verzichten dürfen, wenn ihm nicht der Bericht über das leere Grab mindestens ebenso gewiss gewesen wäre. Er hat fest an diese Tatsache geglaubt. Und deshalb kann er sie nicht von ihm ersonnen, sondern sie muss ihm überliefert gewesen sein. Wie alt die Überlieferung ist, das zeigt, wie Rohrbach mit Recht hervorgehoben hat, Paulus. Denn ihm ist bereits aus der Urgemeinde überliefert, dass Jesus am dritten Tage auferstanden ist. Dass aber die Erscheinung vor Petrus in Galiläa schon am dritten Tage stattgefunden habe, ist recht unwahrscheinlich. So bleibt übrig, dass schon die Urgemeinde zur Zeit des Paulus irgend welche Beweise zu haben glaubte, dass Jesus am dritten Tage auferstanden sei und dieser Punkt ist nur in der Grabesgeschichte betont. Wenn Paulus hiervon keinen Gebrauch gemacht hat, so hängt das mit seiner Gesamtanschauung zusammen. Für ihn hat der Nachweis des leeren Grabes garkein Interesse. Hier ist nun auch der Punkt, an dem wir noch einmal sehen können, wie Markus zur Auswahl gerade dieses Beweises gekommen ist. Wenn man fordert, er habe doch die Erfüllung der Weissagung 14_{28} berichten müssen, so war es für ihn mindestens ebenso sehr geboten, die Erfüllung der drei feierlichen Auferstehungsweissagungen (8_{31}. 9_{31}. 10_{34}) nachzuweisen. Hier steht nun allerdings nicht »am dritten Tage« sondern »nach drei Tagen«, und erst die Seitenreferenten haben konsequent den dritten Tag eingesetzt. Aber Beides ist wohl gleichbedeutend, wenn man nicht etwa annehmen will, dass Matthäus und Lukas den Text des Urmarkus erhalten haben. Am dritten Tage aber ist nur das leere Grab konstatiert worden, die Erscheinungen haben keinen Termin, oder, wie im Petrusevangelium, einen erheblich späteren. Wenn man sieht, wie Matthäus sich abmüht, auch die Galiläische Erscheinung noch auf den dritten Tag unterzubringen (28_1 und dazu Brandt, S. 432 f. 443 f.), so versteht man das Interesse des Markus, für die Auferstehung Jesu am dritten Tage einen deutlichen und unbestreitbaren Beweis zu erbringen.

Mit dieser Erzählung ist in der Tat der Inhalt dessen,

was Markus seiner Absicht gemäss mitteilen musste, erschöpft und er kann schliessen. Dass möglicherweise noch einmal der Beweis erbracht werden kann, dass unser Evangelium darüber hinaus noch Galiläische Erscheinungen des Auferstandenen berichtet hatte, soll natürlich nicht in Abrede gestellt werden.

Wir haben in dem nunmehr beendigten Abschnitt unserer Untersuchung den Beweis zu führen gesucht, dass der Evangelist seinen Stoff nicht freihändig zum ersten Mal erzählt hat, sondern dass er durchgehends auf älteren Überlieferungen fusst. Und zwar haben wir folgende Arten und Gruppen von Überlieferung unterschieden:

1) Petruserzählungen.

2) Schulgespräche.

3) Worte oder Reden Jesu mit oder ohne geschichtlichen Rahmen.

4) Volkstümliche Überlieferungen unbestimmten, vielfach sagenhaften Charakters.

Wir behalten uns vor, etwa die erste und zweite oder die zweite und dritte Gruppe noch näher aneinanderzurücken. Unsre Aufgabe wird nunmehr sein, diese Überlieferungen etwas genauer zu untersuchen und dann unser Endurteil über die Entstehung des Evangeliums zu formulieren.

III.

Die Quellen und der Verfasser des Evangeliums.

1. Wir haben im zweiten Teil unserer Untersuchungen eine Anzahl von Erzählungen und Erzählungsgruppen ausgesondert, denen wir das Vorurteil entgegengebracht haben, es seien Petruserzählungen, Mitteilungen des Apostels teils nach eigenen Erlebnissen, teils nach Überlieferungen, die in der ältesten Gemeinde lebten. Dies Vorurteil, sage ich, haben wir ihnen gegenüber. Wir würden schwerlich bei allen auf den Gedanken gekommen sein, sie gerade von Petrus abzuleiten, wenn wir nicht durch die alte Papiasnotiz auf diese Hypothese geführt wären. Aber was wir bei Papias lesen, entspricht in Wahrheit durchaus nicht der Anschauung, die wir — in Übereinstimmung mit der Mehrzahl der heutigen Kritiker — bisher zu Grunde gelegt haben. Wir haben stillschweigend angenommen, dass Markus einen erheblichen Teil seines Werkes, aber nicht das ganze, aus jenen Petruserzählungen gebildet habe; mit ihnen habe er dann andere Überlieferungen verbunden. Aber von einer solchen Komposition sagt die alte Nachricht des Papias Nichts. Sie lautet:

καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε· Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. οὔτε γὰρ ἤκουσε οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δὲ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ᾽ οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων, ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος, οὕτως ἔνια γράψας, ὡς ἀπεμνημόνευσεν· ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν ἢ ψευσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.

Wenn man diese Aussage unbefangen liest, so kann man garnicht auf den Gedanken kommen, als habe Markus ausser dem, was er von den Lehrvorträgen des Petrus in der Erinnerung hatte, noch Andres geschrieben, oder als bildeten diese Erinnerungen nur einen Teil seiner Schrift. Auch nach der von Zahn so stark betonten Aussage des Clemens Alexandrinus (Hypotyposeis zu I Pt 5 13. Forschungen z. Gesch. d. neut. Kanons III, 82 f. Einleitung II ¹, 214; vgl. Eus. VI, 14, 5) bildeten die Reden des Petrus den einzigen Inhalt der Evangelienschrift des Markus. Trotzdem behauptet Zahn (Einl. II ¹, 207 f.): »Die Abhängigkeit des Mrev von den Vorträgen des Pt beschränkt Papias ausdrücklich nur auf Einiges in demselben«. »Beiläufig erfahren wir, dass man nach dem Urteil des Papias an einigen Stücken des Mrev diesen engen Anschlus an Erzählungen des Pt wahrnehmen könne«. »Sein Urteil, dass die Abhängigkeit des Mr von den Lehrvorträgen des Pt seiner Darstellung an manchen Stellen anzumerken sei, schliesst nicht die Beobachtung späterer Kritiker aus, dass Mr vielfach von einer älteren ev. Schrift abhängig sei«. »Es ist nicht gesagt, dass das Buch des Mr nichts anderes, als solche Erinnerungen enthalte«. Zu dieser offenbar falschen Auslegung der Papiasstelle wäre Zahn sicherlich nicht gekommen, wenn ihn nicht eine bittere Notwendigkeit zwänge. Wenn wirklich nach Papias die Schrift des Markus nur oder zum grössten Teil Petruserinnerungen enthielt, wie sollte wohl Zahn dann seine Meinung aufrecht erhalten können, dass Markus im Grossen und Ganzen an die schriftliche Vorlage des aramäischen Matthäus gebunden war! »Durch das ganze Mrev hindurch ziehen sich die Belege dafür, dass Mr bei aller Selbständigkeit der auf der Augenzeugenschaft seines Gewährsmannes beruhenden Detailkenntnis eine schriftliche Vorlage hatte, welche er bald excerpiert, bald glossiert« (S. 326). Um also einerseits der vorausgesetzten Priorität des Matthäus, andrerseits dem Papias genüge zu tun, muss Zahn die Spuren einer Abhängigkeit von Petrus auf die wenigen Züge beschränken, die Markus zu den Berichten des Matthäus aus eigener Kunde hinzugefügt haben soll (vgl. S. 245 ff. 329 ff.). Die Stelle des Papias aber muss er so interpretieren, dass er das ἔνια auf gewisse Partieen des Markus-Evangeliums bezieht, anstatt auf gewisse Stücke aus den Er-

innerungen an die Mitteilungen des Petrus. Das ist aber exegetisch unmöglich. Denn die Auffassung eines solchen Teilwortes muss sich richten nach dem Begriff des Ganzen, der den betreffenden Abschnitt beherrscht. Von dem Markusevangelium als Ganzem ist aber hier garnicht die Rede, sondern nur von all dem (ὅσα), dessen er sich erinnerte. Sein Bestreben war, nichts von dem, was er gehört hatte, wegzulassen. Aber Einiges hat er nur so aufgeschrieben, wie seine Erinnerung es ihm darbot, nämlich nicht in der richtigen Reihenfolge. Der Tadel, auf den sich Papias bezieht, erstreckt sich also keineswegs auf das Ganze, sondern nur auf gewisse Teile der von Markus mitgeteilten Petruserinnerungen. Es bleibt demnach dabei, dass für Papias (nach dieser Stelle zu urteilen) die Erinnerungen des Markus an Petrus und der Inhalt seiner Schrift sich decken.

Wenn wir uns also an die Nachricht des Papias in ihrem genauen Sinne gebunden fühlten, so könnten wir unsere Hypothese nicht aufrecht erhalten, sondern müssten ausser den ausgesonderten Stücken auch den übrigen Inhalt des Markus auf Petruserzählungen zurückführen. Nach den Ergebnissen des zweiten Teils unsrer Untersuchung sind wir aber dazu ausser Stande. Es besteht nicht nur keine Nötigung, sondern es ist unmöglich, gewisse Überlieferungen des Evangeliums als Berichte eines Augenzeugen aufzufassen; ich nenne nur die Heilung des Mannes mit der verdorrten Hand, die Speisungsdoublette, die Blindenheilung bei Jericho, die Finsternis und das Zerreissen des Tempelvorhangs. Hier hört die Möglichkeit geschichtlichen Verständnisses auf; es sind reine Sagengebilde. Daher vermögen wir nicht, uns dem Urteil des Papias in dieser Beziehung zu unterwerfen. Da wir andererseits auch nicht berechtigt sind, es einfach zu verwerfen, so bleibt nur folgende Alternative übrig:

Entweder Papias hat überhaupt nicht unser zweites Evangelium im Auge gehabt, sondern eine ältere Aufzeichnung des Markus, welche wirklich nur Erinnerungen an die Lehrvorträge des Petrus enthielt.

Oder Papias hat nur a parte potiori den Inhalt des Markus-Evangeliums als Petruserinnerungen bezeichnet, indem er die vorhandenen Nebenüberlieferungen nicht beachtete oder fälschlich auch auf Petrus zurückführte.

Der erste Fall ist nun aber im höchsten Grade unwahrscheinlich. Eusebius, der den Zusammenhang der Papianischen Worte noch kannte, hat sie ohne Schwanken auf das kanonische Evangelium bezogen. Man kann sich auch schwer vorstellen, dass Papias statt des zu seiner Zeit bereits allgemein verbreiteten Evangeliums eine literarische Vorstufe dieses Werkes zum Gegenstand einer so prinzipiellen Erörterung gemacht hätte. Die Schrift des Markus, die er meint, ist das zweite Evangelium. Sein Wert beruht für ihn darauf, dass es Erinnerungen an die Lehrvorträge des Petrus enthält. Ob es etwa auch noch andere Stoffe einschliesst, darüber reflektiert er nicht. Er hält das Ganze für ein indirekt apostolisches Memoirenwerk.

So müssen wir also gegen den Wortlaut und wahrscheinlich auch gegen die Meinung des Papias uns entscheiden, wenn wir nur einen Teil der im zweiten Evangelium enthaltenen Überlieferungen auf Petruserzählungen zurückführen.

Eine andere Frage ist, ob diese Petruserinnerungen, ehe sie von Markus in seiner Evangelienschrift der Öffentlichkeit übergeben wurden, eine gesonderte literarische oder besser vorliterarische Existenz gehabt haben. Diese Frage müssen wir meines Erachtens bejahen. Denn nur deswegen ist es uns ja möglich gewesen, jene Petrus-Stücke zu erkennen und auszusondern, weil sie bereits eine feste Form hatten. Wir fanden unauflösliche Erzählungsgruppen, wie sie wohl schwerlich blos durch mündliche Überlieferung und Erinnerung zusammengehalten werden. Wir fanden gelegentlich einen festen Text, der von dem Evangelisten durch Einschübe erweitert und auseinandergerissen ist Ich erinnere nur an den Zusammenhang zwischen der ersten Speisung, Seefahrt, Landung, Zeichenforderung oder an die Verleugnungsgeschichte, in die die Versammlung und Beratung des Synedriums gewaltsam eingefügt ist. Unsere Annahme wird vielleicht gestützt durch die Angaben des Clemens Alexandrinus (s. oben S. 347) im Vergleich mit denen des Irenaeus. Clemens sagt, dass Markus noch zu Lebzeiten des Petrus, auf die Bitte einiger Hörer des Apostels, von den Reden des Petrus Aufzeichnungen gemacht und diese — Clemens nennt sie: das Evangelium — ihnen übergeben habe. Dies Unternehmen habe Petrus, als er davon hörte, weder gehindert noch ermuntert. Irenaeus dagegen sagt, dass Markus *τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσό-*

μενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκε, nach dem Heimgang des Petrus und des Paulus (III, 1, 1 = Eus. V, 8, 2). Beide Mitteilungen können etwas Richtiges enthalten. Während Clemens von den Aufzeichnungen spricht, die Markus sich naturgemäss schon damals machte, als er den greisen Petrus noch hören konnte, meint Irenaeus die definitive Veröffentlichung des Evangeliums, die erst nach dem Tode des Apostels erfolgte. Es ist das gerade die Vorstellung von der Sache, die man sich nach dem tatsächlichen Befunde machen muss. Dass jene ersten Aufzeichnungen noch einen mehr zufälligen, fragmentarischen, unzusammenhängenden Charakter getragen haben werden, liegt in der Natur der Sache begründet. Und dass Markus ihnen durch eine erneute Durcharbeitung, Zusammenarbeitung und Vervollständigung aus andern Quellen dann den Charakter eines geschlossenen, abgerundeten Werkes geben musste, ist ebenfalls eine ganz natürliche Annahme.

So steht unsre Hypothese, dass Markus sein Werk auf der Grundlage seiner Petrus-Aufzeichnungen unter Heranziehung anderer Überlieferungen komponiert habe, jedenfalls nicht in einem unerträglichen Widerspruch zur altkirchlichen Überlieferung.

2. Wir fassen jetzt noch einmal zusammen, was sich über die von uns auf die Petruserzählungen zurückgeführten Stoffe sagen lässt. Folgende Stücke haben wir gewagt, dazu zu rechnen:

1. Jesu Auftreten in Galiläa und die Berufung der vier Fischer.
2. Der Sabbat in Kapernaum.
3. Der Gichtbrüchige.
4. Volksandrang und Lästerung des Geistes.
5. Die wahren Verwandten?
6. Seepredigt, Überfahrt, Stillung des Sturmes, Gerasa, Jairi Töchterlein.
7. Verwerfung in Nazareth.
8. 1. Speisung, Überfahrt, Seewandeln Jesu, Landung in Gennezareth, Zeichenforderung —
9. Nordreise, Petrusbekenntnis, Verklärung, Heilung des Knaben, 2. Leidensverkündigung —
10. Rangstreit, (Lohnfrage des Petrus?), Ehrgeiz der Zebedaiden.
11. Einzug in Jerusalem, Zinsgroschenfrage.
12. Tempelreinigung, Vollmachtsfrage.

13. Gespräch über den Davidssohn, Wort über den Tempel?
14. (Verrat des Judas?), Gethsemane, Verleugnung, Verhör vor Pilatus, Kreuzigung.

Bei mehreren dieser Perikopen haben wir nur sehr zaghaft, nur versuchsweise die Ableitung aus den Petruserzählungen vorgeschlagen. Es wäre sehr möglich, dass wir z. B. Nr. 5 eher zu den Logien, Nr. 13 eher zu den Streitgesprächen rechnen müssten. Für unsern Zweck kommt es nicht darauf an, den Umfang der Petrusstücke sicher festzustellen. Wenn wir nur so viele beisammen haben, dass wir uns von der Eigenart dieser Überlieferung ein Bild machen können. Was die Reihenfolge anlangt, so ist ja klar, dass Petrus, wenn er bei seinen Lehrvorträgen *πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας*, nicht auf eine feste, geschweige eine chronologische Anordnung bedacht gewesen sein wird. Wohl aber konnte der Aufzeichner dieser Erinnerungen ohne eine gewisse Ordnung garnicht auskommen. Schon in der ersten Niederschrift muss eine Reihenfolge innegehalten worden sein, die doch einen chronologischen Charakter hatte; wenigstens insofern, als die Jerusalemischen Geschichten am Schluss und die Erinnerungen aus Kapernaum am Anfang standen. Aber auch in den Erzählungen des Petrus werden die Gruppen, die wir als solche bezeichnet haben, vorhanden gewesen sein, z. B. Nr. 2. 8. 9. Denn da ihre Zusammengehörigkeit noch jetzt zu erkennen ist, obwohl der Evangelist sie durch Einschübe gesprengt und auch sonst vernachlässigt hat, so müssen sie in einem früheren Stadium der Überlieferung einen ungemein festen innerlichen Zusammenhang gehabt haben. Die erste Aufzeichnung der Reden des Petrus jedenfalls wird diese Gruppen, ja vielleicht noch grössere Zusammenhänge (wie etwa zwischen Nr. 8. 9. 10) haben erkennen lassen.

Die Erinnerungen des Petrus oder wenigstens die Aufzeichnungen des Markus reichten nicht zurück hinter den Zeitpunkt, da Jesus nach Galiläa kam, und das Reich Gottes verkündigte (1_{14}f. S. 136 f.). Wenn Jesus, wie es nach der Darstellung des vierten Evangeliums wahrscheinlich ist, vorher schon in Peräa und Judäa gewirkt hatte, so spielte diese Periode in den Erinnerungen des Petrus keine Rolle. Dass er schon damals mit Jesus in Berührung gekommen wäre, ist trotz Joh $1_{40—42}$

sehr unwahrscheinlich [1]). In den Gesichtskreis des Galiläers trat Jesus erst, als er in Galiläa erschien. Es war nach dem Abtreten des Täufers vom Schauplatz. So mag bereits Petrus die beiden heilsgeschichtlichen Grössen mit einander verknüpft haben. Wichtiger wird ihm persönlich die Erinnerung gewesen sein, dass als Jesus nach Galiläa kam, er selber in seine Gemeinschaft eintrat. Wenn zwischen dem ersten Auftreten Jesu und der Berufung der Jünger keine eingehende Schilderung des Wirkens Jesu gegeben wurde, so wird dies daran liegen, dass die Berufung bald auf das Erscheinen Jesu folgte, oder dass wenigstens Petrus von seiner Wirksamkeit erst einen Eindruck erhielt, als er in seine Nähe kam. Die Berufung ist von Markus (S. 138 ff.) schon in einem etwas erhöhten Stil erzählt. Indem die Jünger das Schiff verlassen, treten sie in die dauernde Nachfolge Jesu ein und werden aus Fischern zu Menschenfischern. In Wahrheit kann dieser Moment eine solche Tragweite nicht gehabt haben. Es müssen ihm mannigfache Berührungen, Gespräche, Verabredungen vorausgegangen sein, und das Verlassen des Bootes kann nicht die definitive Loslösung von Heimat und Beruf bedeutet haben. Aber auch schon Petrus scheint anstatt einer ausführlichen Schilderung seiner »Bekehrung« mit Überspringung aller psychologischen Vermittlungen diesen konkreten Vorgang in seinen Erzählungen mit Vorliebe erwähnt zu haben. Wie bei Paulus später alle vorbereitenden, allmählich umstimmenden, erweichenden Eindrücke von der Nazarenersekte in den Hintergrund treten und schliesslich vergessen wurden neben dem Ereignis vor Damaskus, so ist auch dem Petrus vor allen anderen das eine Wort Jesu in der Erinnerung geblieben, mit

1) Ich bin allerdings der Meinung, dass Johannes eine Überlieferung besass, wonach Jesus vor seinem Übergang nach Galiläa (4 3) schon in Judäa neben dem Täufer gewirkt habe (3 22ff.), und ich sehe keinen Grund, diese ausdrückliche Darstellung des vierten Evangelisten, die er mit Bewusstsein der synoptischen gegenüberstellt, zu bezweifeln. Wohl aber ist die Nachricht über die Begegnung mit Petrus (1 40—42) als ein sekundärer Bestandteil des Textes, der die streng durchgeführte Tagezählung des Kapitels störend unterbricht, auszuscheiden. Die Interpolation stammt von der Hand des Verfassers des 21. Kapitels, dem das Verhältnis des Petrus zu dem Lieblingsjünger schon ein Gegenstand der Reflexion ist (vgl. auch 20 3—10).

dem er ihn zum Menschenfischer berief. Wie er ihm damals nach Kapernaum folgte, so ist er ihm dann sein ganzes Leben hindurch nachgefolgt. In dieser Bevorzugung des einzelnen, konkreten, sinnenfälligen Vorganges zeigt sich die unreflektierte und plastische Art dieser Erinnerungen. Bemerkenswert ist, wie sich Petrus hier von Anfang an mit seinem Bruder und mit den Zebedaiden zusammenfasst. Er fühlt sich offenbar mit diesem engsten Kreise besonders zusammengehörig. Wie oft treten gerade die Drei in den Petrusgeschichten auf, in Kapernaum 1 29, im Hause des Jairus 5 37, bei der Verklärung 9 2, bei der Parusierede 13 3 (S. 274), in Gethsemane 14 33. Ja es scheint fast, als ob in den Petruserzählungen dieser intimste Kreis dem weiteren unabgezählten Anhängerkreise gegenübergestellt war, und als ob »die Zwölfe« hier nur sehr selten, vielleicht auch garnicht erwähnt waren. Wir haben mehrfach zu der Vermutung Anlass gehabt, dass der Ausdruck *οἱ μαθηταί* des Markus in dem ursprünglichen Bericht nicht auf die Zwölfe, sondern auf die Drei oder Vier zu beziehen sei, so bei der Überfahrt 4 35 (S. 181), während er an andern Stellen den grossen Haufen der Anhänger im Gegensatz zu den Vertrauten bezeichnete, so beim epileptischen Knaben (S. 249).

Die Geschichten, die am Sabbat in Kapernaum spielen, sind vom Standpunkte des Petrushauses aus erzählt (S. 141 ff.). Es ist nicht ausdrücklich gesagt, dass Jesus zum ersten Male dort einkehrte, aber der ungeheure Eindruck seiner Taten auf die Bevölkerung zeigt, dass sie an diese Art des Wirkens noch nicht gewöhnt ist; sein eigenes Verhalten, die Flucht am Morgen, zeigt, »dass es der Augenblick war, der ihn selbst überwältigt hat« (Weizsäcker). Etwas Neues ist in sein Leben getreten, etwas Neues, nie Gesehenes auch für Petrus. Darum war dieser Tag, an dem die aufregenden Ereignisse Schlag auf Schlag einander folgten, ihm unvergesslich. Darum hat er die Geschichten immer so in dieser Reihenfolge, als ein Ganzes erzählt. Wie die Bevölkerung, so hat auch er an diesem Tage die *ἐξουσία* erkannt, über die Jesus verfügt (1 22. 27). Aber neben der Bereitwilligkeit zu helfen, die er im Hause und an den Krankenbetten bewies, trat doch auch schon das rätselhaft Abwehrende des Wesens Jesu hervor, schon in der Synagoge, dann bei der Flucht am Morgen. Man fühlt es den Erzählungen dieser

Gruppe deutlich an, wie schon damals eine scheue Ahnung von der höheren Mission Jesu sich in dem Augenzeugen regte. Er hat das Wort des Besessenen nicht vergessen, das ihm später so bedeutsam und treffend erschien.

Die Wanderung durch Galiläa (1 40—45) hat Petrus nicht mitgemacht. Von ihr hat er nur ein allgemeines, unbestimmtes Bild. Die konkreten Erinnerungen setzen erst wieder ein bei der Rückkehr Jesu nach Kapernaum. Wiederum wird sein Haus der Schauplatz einer gewaltigen Tat des Meisters. Wieder tut sich die ἐξουσία (2 10) Jesu kund und erregt die Ekstase der Augenzeugen. Wenn es heisst: sie priesen Gott um dessen willen, was sie gesehen hatten (2 12) — so spiegelt sich darin die Stimmung jener Tage, da man in Jesus noch einen Bevollmächtigten, einen Gesandten Gottes sah, nicht aber schon den Messias selber, geschweige denn ein göttliches Wesen. Wie in der Zwischenzeit der Ruf und Anhang Jesu gewachsen ist, erkennt man an dem gesteigerten Volksandrang (3 7f.), nicht nur in Kapernaum selbst (2 1f.), sondern auch sonst. Dem Galiläischen Erzähler ist wichtig, dass die Massen nicht nur aus ganz Galiläa, sondern auch aus Judäa, besonders aus Jerusalem, aus Peräa und dem Gebiet von Tyrus und Sidon herbeiströmen. Aber wie stolz er von diesen Erfolgen Jesu berichtet, er unterlässt nicht anzudeuten, dass dem Meister selber dieser Andrang unerwünscht ist. Jesus zieht sich zurück, wehrt ab, sucht die Einsamkeit (3 7. [9]. 12. [20]. 31. 4 1. 35).

Neben der Begeisterung des Volkes tritt aber schon hier am Anfang die Opposition der Gegner hervor. Charakteristischer Weise sind es in den Petruserinnerungen meist »die Schriftgelehrten«, die ihm entgegentreten, nicht die Pharisäer. Schon in der Synagoge bemerkt man (1 22) seinen Unterschied von den Schriftgelehrten. Nach der Auffassung des Petrus handelt es sich nicht um einen Lehrgegensatz, sondern darum, dass hier ein ungelehrter Mann (6 2) die Fachgelehrten in Schatten stellt, weil er aus göttlicher Vollmacht heraus redet (1 22) und handelt (2 10. 11 27), — der Konflikt des freien, inspirierten Prophetentums mit der zünftigen, unvolkstümlichen Gelehrsamkeit. Darum geht die Opposition der Gegner vor Allem dahin, Jesu die Vollmacht zu seinem Wirken zu bestreiten (2 10. 11 27), und, da sie seine Erfolge nicht leugnen

können, so erklären sie seine Ausrüstung mit dem Geiste für Besessenheit (3 22). Bemerkenswert ist, dass als der eigentliche Sitz der Feindschaft der Schriftgelehrten Jerusalem erscheint (3 22); darin kündigt sich die Vorstellung an, dass Jesus von der Obrigkeit mit argwöhnischen Blicken beobachtet wird.

Wenn in diesen Geschichten der Gegensatz zwischen dem begeisterten Volk und den feindlichen Volksleitern hervortritt, so macht doch auch schon der erste Erzähler Unterschiede unter den ὄχλοι. Gerade bei seinen nächsten Verwandten findet Jesus kein Verständnis (3 31—35), und seine Landsleute nehmen an seiner Herkunft Anstoss (6 1—6); dass viele seiner Worte zwar gehört aber nicht befolgt werden, das spricht Jesus selber im Säemannsgleichnis aus (4 1—9).

Das war an jenem Tage, da er die Massen vom Boot aus in Parabeln lehrte, und dann mit den Seinen über den See fuhr (4 35—41). Was sie bei dieser Fahrt erlebten, wie er beim Sturme schlief und beim Erwachen ruhig, sicher und vertrauensvoll blieb, ihre Errettung aus Gefahr und Angst — das hat in ihnen die Frage geweckt: Wer ist der, dem Wind und Meer zu Diensten sind? Er muss unter dem besondern Schutz Gottes stehen; er muss besondere göttliche Kraft zur Verfügung haben. Wieder folgt unmittelbar darauf ein neues Zeichen seiner Kraft; der Vorgang im Gebiet der Gerasener (5 1—20). Wie abenteuerlich uns hier Alles erscheinen möge — für den Augenzeugen erwuchs aus dem, was er hier miterlebte, immer stärker die Überzeugung, dass Jesus Macht hat über die Geister, Macht über das Reich des Teufels. Ja auch über den Tod hat er Gewalt, wie sie staunend am Bette der Jairustochter miterleben (5 21—43). An diesen Erzählungen ist Eins bemerkenswert: Wie viel auch der Evangelist an ausschmückendem Detail hinzugetan hat, — er hat nicht den Umstand ausgelöscht, dass Jesus bei diesen Vorgängen kaum irgendwie wirklich handelnd auftritt (vgl. das S. 188 und S. 192 Ausgeführte). Bei dem Besessenen kaum ein Wort (5 8? 12 καὶ ἐπέτρεψεν αὐτοῖς), vielleicht nur ein stummer Wink; in der Jairusgeschichte nur die wenigen Worte kühnen Glaubens (5 36. 39), die Handergreifung und das Talitha kumi; bei dem blutflüssigen Weibe endlich ist Jesus fast ganz passiv. Die Dinge geschen mehr an ihm, als durch ihn; die Wunder werden ihm mehr abgelockt, als dass

er auf Taten ausginge; das Einzige, was er leistet, ist der zuversichtliche Glaube, dass die Bitten erfüllt werden werden. Es fehlt jede Manipulation, jede zauberermässige Gebärde. Diese Zurückhaltung und Ruhe, dies Geschehenlassen statt Eingreifenwollens unterscheidet diese Geschichten ganz erheblich von andern, z. B. von den Heilungen des Taubstummen und des Blinden im 7. und 8. Kapitel. Aber Eins hat der erste Erzähler mit sicherem Blicke erfasst und gut zum Ausdruck gebracht: Jesus ist seiner Sache unbedingt gewiss. Und das ist, um es immer zu wiederholen, das Auffälligste und doch auch wieder das Einzige, was wir nachempfindend etwas verstehen können: die absolute Zuversicht Jesu, dass sein Gott ihn nicht im Stiche lassen wird, wenn er ihn vor solche Aufgaben stellt; er selbst hat sie nicht aufgesucht, das ist all diesen Vorgängen gemeinsam; der Gott, der ihn auf diesen Weg führt, wird und muss ihm helfen.

Die Petruserinnerungen aus der ersten Galiläischen Wirksamkeit umfassen nur kurze Zeitabschnitte; vor Allem treten zwei Tage hervor: der Sabbat in Kapernaum und der Tag des Ausfluges ans Ostufer mit der Rückkehr ans Westufer. Ob an diesem Tage auch schon die Jairusgeschichte spielend gedacht war, ist zweifelhaft (S. 180). An einem dritten Tage spielt die Heilung des Paralytischen; an demselben vielleicht die Scene mit den wahren Verwandten, da die Situation dieselbe ist. Die Rundreise durch Galiläa im 1. Kapitel hat Petrus nicht mitgemacht; wie lange sie dauerte, ist nicht gesagt. Dagegen war er wohl mit in Nazareth (6 1—5). Die Schilderung 3 7ff. mag eine längere Zeit umfassen, aber schon befindet sich Jesus auf dem »Rückzuge« von der Volkswirksamkeit.

Ob die Aussendung der Jünger (6 6ff.) auch in den Petrus-Erinnerungen vorkam? Man könnte es vermuten, wenn der Übergang ans Ostufer vor der Speisung sich hier fand. Denn dies Ereignis schliesst sich an die Rückkehr der Jünger an. Durch diesen Rückzug in die Einsamkeit wird eine längere Gruppe eingeleitet, in der Jesus mit den Jüngern allein erscheint. Nur durch das Nachdrängen des Volkes 6 33f. und die unfreiwillige Landung in Gennezareth 6 53ff. wird diese Absicht Jesu noch einmal vereitelt. Was Petrus von der Speisung erzählt hat, ist nicht mehr zu erkennen; dass es sich um wich-

tige entscheidende Dinge gehandelt hat, ist an der Aufregung, die in den Berichten nachzittert (6 45. 49. 54ff. 8 11ff.) noch wahrzunehmen. Deutlich ist aber die Entschiedenheit, mit der Jesus sich von der Volkswirksamkeit abwendet (8 13) und sich nun seinen Jüngern widmet.

Eine stark persönliche Erinnerung haftet an den Erlebnissen bei Caesarea Philippi (8 27ff.). Ein stolzer Gedanke war es für Petrus, dass er der Überzeugung der Jünger von der Messianität Jesu hatte Ausdruck geben dürfen; rätselhaft und peinlich war es, wie der Herr heftig oder gar mit niederschmetterndem Scheltwort erwiderte.

Ob er das Messiasbekenntnis selber oder nur das Zureden des Petrus, öffentlich hervorzutreten, so scharf zurückgewiesen hat — jedenfalls hat der Jünger die garnicht schematische Erinnerung festgehalten, dass den ersten Bekennern von dem Sohne Gottes ein sehr unbefriedigender Bescheid zu teil ward: eher eine Ablehnung als eine Zustimmung, im Ganzen eine starke Dämpfung ihrer Begeisterung. Nur die Verheissung, dass »Einige« das Reich Gottes noch erleben sollen, wird ihnen gegeben. Schon nach wenigen Tagen folgt eine Lösung der Spannung. Das wunderbare Gesicht auf dem Berge macht es dem Petrus gewiss: Er ist dennoch der Messias, und beim Abstieg vom Berge empfangen die Jünger ein halbes Eingeständnis: Elias ist schon dagewesen; die Stunde des Heils ist ganz nahe. Aber noch immer dürfen sie sich der freudigen Hoffnung nicht hingeben: bei der Heilung des Knaben hören sie ein bitteres Wort über die Unreife und Vertrauenslosigkeit des weiteren Anhängerkreises, und dann erklingt zum ersten Male das düstere, rätselhafte Wort vom Leiden des »Menschensohns«. Wahrlich, die Tage, in denen der Messiasglaube unter ihnen zur Aussprache und zum klaren Bewusstsein kam, waren nicht leicht für sie. Alles, was sich damals an ehrgeizigem, stolzem Hoffen regte, wurde mit harten Worten Jesu niedergeschlagen; Demut, Entsagung, Leidensbereitschaft sollen sie lernen, da wo sie von Teilnahme an der Königsherrschaft träumen (8 27—30. 32f. 9 1. 2—6. 8. 11—13. 14—29. 30—32. 33—37. 10 28—31. 35—40 und dazu S. 252 ff.). In dieser Geschichtengruppe spiegelt sich deutlich, wie schwer den ersten Jüngern der Messiasglaube gemacht worden ist, wie wenig Jesus auf ihre Gedanken einzugehen geneigt war, wie

undogmatisch, unbestimmt und traumhaft Alles war, was sie damals vom Messias und seiner Herrlichkeit wussten. Diese Erzählungen sind nicht erzeugt aus dem sicheren Gemeindeglauben nach der Auferstehung; nur allzu deutlich zeigen sie die Unfertigkeit, das Ahnungsvolle und Unklare der Gedanken und Stimmungen vor der Leidenszeit.

Unter den Jerusalemischen Geschichten haben wir als zusammengehörig erkannt (S. 267): Einzug und Zinsgroschenfrage, Tempelreinigung und Vollmachtsfrage. Beide Gruppen haben an sich den Anspruch, aus der besten Überlieferungsquelle hergeleitet zu werden, aber bei beiden erhebt sich ein Zweifel. Die Tempelreinigung, die nach unsrer Meinung hier chronologisch falsch eingereiht worden ist (S. 268 ff.), hat Petrus schwerlich mit erlebt. Es läge also hier kein direkter Augenzeugenschaftsbericht vor. Beim Einzuge ist die Vorbereitung, das Herbeiholen des Tieres (11 2–6), eine Doublette zu 14 13—16, erst vom Evangelisten nachergänzt. Andrerseits enthält die Vollmachtsfrage so manche Züge, die an die Petruserzählungen erinnern (S. 269) und die Einzugsgeschichte so manche vortreffliche Einzelbeobachtungen (11 7—10 S. 267), dass ich doch die Ableitung aus den Petrusgeschichten wagen möchte. Das Zinsgroschengespräch freilich gehört im Charakter fast eher zu den »Streitgesprächen«, nur hat es mehr »messianischen« Gehalt als diese. Gemeinsam ist den beiden Gruppen überhaupt das deutliche Hervortreten der antimessianischen Haltung der Synedristen: sie bemängeln die ἐξουσία Jesu, sehen in ihm den politischen Revolutionär, möchten ihn töten, fürchten das Volk. Das Gespräch über den Davidssohn erinnert ebenfalls an die Schulgespräche, hat aber auch eine messianische Pointe, das Wort über den Tempel ist ganz eschatologisch gefärbt. Im Ganzen fehlt aber diesen Jerusalemischen Stücken der Stempel einer persönlichen Erinnerung des Petrus. Sie enthalten gute Überlieferung, aber wir würden an sich nicht darauf kommen, sie gerade auf Petrus zurückzuführen, wenn wir nicht auf Grund der Papiasnotiz nach solchen Petrusstücken suchten.

In der Leidensgeschichte lassen sich mit grosser Wahrscheinlichkeit die Scenen in Gethsemane (14 32—42), die Verhaftung (14 43—50) und die Verleugnung (14 54. 66—72) auf die Petruserzählungen zurückführen. Ob die Vorhersagung der

Verleugnung (14 26—31) schon mit dazu gehörte, oder erst ex eventu eingefügt ist, kann zweifelhaft erscheinen. Aber die Angabe: »sie gingen hinaus auf den Ölberg« scheint wegen des Widerspruchs gegen die Bethanische Tradition ein ursprünglicher Bestandteil der Überlieferung zu sein. Das allgemeine Wort Jesu an die Jünger (14 27 f.) mag später eine besondere Zuspitzung auf Petrus erfahren haben (V. 30 f.). Die erste Beteuerung des Petrus (V. 29) ist in ihrer Allgemeinheit jedenfalls vertrauenswürdiger, als die zweite speziellere (V. 31). Die Vorgänge in Gethsemane sind vom Evangelisten in einer gewissen Stilisierung erzählt; aber in dem beschämenden Zuge vom Schlafe des Petrus enthält die Erzählung gewiss eine persönliche Erinnerung des Apostels. Die Verhaftung, der Schwertschlag und die Flucht der Jünger — traurige und unrühmliche Erinnerungen, leiten über zu der Verleugnung.

Petrus allein folgte dem Zuge der Häscher zum Hofe des Hohenpriesters; hier beging er die Untreue, die mit den lebhaftesten Farben sehr pathetisch erzählt ist (S. 307 f.). Von da an ist die Kunde, die wir auf Petrus zurückführen können, sehr dürftig. Es ist recht wenig, was Petrus von den Vorgängen gewusst und erzählt haben kann. Für die Darstellung des Prozesses Jesu ist er kein Gewährsmann ersten Ranges (S. 308 ff.). Die beiden letzten grössern Petrusstücke: Gethsemane und Verleugnung sind relativ breit ausgeführte Episoden mit stark persönlichem Erinnerungscharakter.

Blicken wir auf das Ganze der Petruserinnerungen zurück, so ist zunächst klar, wie weit diese Überlieferung entfernt ist von einem zusammenhängenden Bilde des Lebens Jesu. Es sind Anekdoten und kleine Erzählungsgruppen, die uns einzelne höchst charakteristische Momente des Lebens Jesu oder des Lebens des Petrus mit Jesus vergegenwärtigen: der Eintritt in die Nachfolge, der erste Tag in Kapernaum, die Rückkehr von der galiläischen Wanderung, der Ausflug ans Ostufer und Jairi Töchterlein, die Reise nach Nazareth, die Speisung mit ihren Folgen, die Tage von Caesarea Philippi, einige Jerusalemische Geschichten und die Vorgänge der letzten Nacht. In der Mehrzahl dieser Erzählungen spielt Petrus selbst eine mehr oder weniger hervortretende Rolle, neben ihm stehen vielfach die beiden oder drei Vertrauten. Es sind persönlich gefärbte Er-

innerungen begrenzten Umfanges. Gewiss wird man annehmen dürfen, dass Petrus noch sehr viel mehr zu erzählen hatte als die wenigen Perikopen, die Markus aufgenommen hat. Aber wahrscheinlich hat er die charakteristischsten ausgewählt. Jedenfalls die Stücke, die dem Petrus besonders wichtig erscheinen mussten. Was er im einzelnen nicht miterlebt hat, darüber scheint er nicht viel mitgeteilt zu haben, oder wenigstens ist es dem Markus nicht aufzeichnungswürdig erschienen. Da wir nun nur eine Auswahl besonders bedeutsamer Vorgänge von ihm erzählt finden, so fehlt diesen Berichten das, was man häufig von ihnen erwartet oder gar in ihnen gefunden hat, das Tagebuchartige, das biographische Detail. Wir werden nicht in den alltäglichen Verkehr der Jünger mit dem Meister eingeführt, wir beobachten nichts weniger als den stillen, allmählichen umbildenden Einfluss des Herrn; es sind lauter höchst aktuelle, ungewöhnliche Ereignisse, die uns mitgeteilt werden, lauter Höhepunkte dieses Zusammenlebens, in denen die Macht und Grösse Jesu überwältigend hervortritt, oder in denen den Jüngern besondere Offenbarungen zu teil werden; Wundertaten und messianische Kundgebungen, Konflikte mit den Gegnern und erregte Momente aus dem Jüngerleben; dramatische Volksszenen und kritische Wendepunkte im öffentlichen Wirken Jesu — das ist der Inhalt dieser Stücke. Sie sind offenbar durchaus nicht aus irgend einem biographischen, oder gar autobiographischen Gesichtspunkt mitgeteilt, sondern dienen von vorn herein, wie auch Papias sagt, dem Zweck der Lehre und Propaganda. Die zahlreichen Wundererzählungen (es sind unter etwa 36 Perikopen 12) zeigen, dass der Jesus, von dem die Verkündigung sagt, er sei der Sohn Gottes, schon in seinem Leben mit göttlicher Kraft und Vollmacht ausgerüstet war: Gott hat ihn erwiesen durch Krafttaten und Wunder und Zeichen, die er, Gott, durch ihn getan hat (Act 2_{22}). Gott war mit ihm, darum konnte er Alle heilen, die vom Teufel vergewaltigt waren (Act 10_{38}). Gott war mit ihm, darum herrschte er gewaltig über die Dämonen, darum gehorchten ihm Wind und Meer, darum überwand er selbst den Tod. Mit Gott geht er in das Todesleiden hinein, weil er weiss, dass es Gottes Wille ist. Aber er weiss auch, dass Gott ihn von den Toten erwecken wird. Dieser so begnadigte und ausgerüstete Prophet (6_4) war in Wahrheit mehr

als ein Prophet. Wie Petrus ihn auf dem Berge geschaut hat im Verkehr mit den Vorläufern des Messias, mit Mose und Elias, so ist sein Leben reich an deutlichen und verhüllten Kundgebungen der Messianität und Gottessohnschaft. Er selbst hat im Bilde angedeutet, dass er der Überwinder des Teufels sei, er hat das göttliche Recht der Sündenvergebung ausgeübt; wie der Messias der Zukunft hat er das Volk gespeist, und wie ein König ist er in Jerusalem eingezogen. Aber freilich — ein Messias im Sinne der Juden war er nicht, und wollte er nicht sein. Er hat geboten, dem Kaiser den Zins weiter zu zahlen und hat vor Pilatus die Verantwortung für die Formulierung des Titels »König der Juden« seinem Richter überlassen. Den Messiasruf des Besessenen weist er schroff zurück, und selbst auf das Bekenntnis der Jünger antwortet er heftig ablehnend und verbietet, ihn kund zu machen. Aber deutlich hat er gesagt, dass die messianische Zeit vorhanden sei: Elias ist schon gekommen, und seine Jünger sollen das Reich Gottes noch erleben. Wenn er auch die Messiasfrage nicht einfach bejaht, so leugnet er doch auch nicht, dass er es ist. Und ebenso deutlich hat er auch gesagt, dass der Weg zur Herrlichkeit für ihn durch Tod und Leiden geht. Das ist offenbar der Grund gewesen, um dessen willen er mit der vollen Enthüllung seiner Messianität zurückhielt. Gewiss: er war der Sohn Gottes, der Auserwählte, aber so lange er lebte, sollte und wollte er noch nicht Messias im vollen Sinne sein. Erst nachdem er das Werk seines Lebens im Tode vollendet hatte, sollte er in der Auferstehung »zum Herrn und Messias gemacht werden« (Act 2 36). So stimmt das Messiasbild der Petruserinnerungen durchaus zur Christologie der ältesten Verkündigung: der Mensch, Jesus von Nazareth, ein mit göttlicher Kraft und Vollmacht ausgerüsteter Prophet, von Gott erwiesen durch Zeichen und Wunder, der Überwinder des Satansreiches, der Verkünder der nahen Gottesherrschaft, von den Juden verworfen und gekreuzigt nach der Schrift und nach Gottes Willen, der prädestinierte und erwählte Messias, aber zum Herrn und König erst erhoben durch die Auferstehung. Man verkenne nicht den Unterschied dieser Auffassung von der des Evangelisten Markus. Während Jesus nach der Verkündigung des Petrus Messias noch nicht war, sondern erst werden sollte, betrachtet Markus sein Leben so, dass er

Sohn Gottes und Messias schon damals war, dass er aber diese seine Würde mit Absicht und Bewusstsein dem Volke verhüllt und nur seinen Jüngern offenbart hat.

Es steht also nicht so, dass die Petrusüberlieferung einen Jesus zeigte, dem der Messiasgedanke überhaupt fern gelegen habe, und Jünger, die von seiner Messianität nichts geahnt hätten. So deutlich wie möglich erkennen wir, dass Petrus und seine Genossen ihn für den Erwählten gehalten haben; aber sie müssen lernen, mit ihrer Begeisterung zurückzuhalten, zu harren und zu hoffen, bis er sein Todesgeschick erfüllt haben wird. So hat ihr Messiasglaube ein Moment der Ungewissheit in sich, das erst durch die Auferstehung ausgeschieden wird. Das Messiasbewusstsein Jesu erscheint ebenfalls nicht als eine vollkommen ausgesprochene, klare Gewissheit, sondern als eine nach aussen nicht mitteilbare, vor Anderen nicht zu begründende, daher für Niemand anders verständliche Überzeugung. Inkommensurabel mit den herrschenden Vorstellungen, unrealisierbar in den gegenwärtigen Weltverhältnissen muss sie ein Besitz seines inneren Lebens bleiben. Wo der Messiasgedanke von aussen an ihn herantritt, kann er nur überwiegend ablehnend antworten. Aber nach den Erzählungen des Petrus hat er nicht geleugnet, dass er der Messias sei. Man sollte denken, wenn er wirklich mit keinem Gedanken an die Messianität gedacht hätte, so hätte er die Pflicht gehabt, in viel energischerer und unzweideutiger Weise dies zu sagen. Statt dessen hat er nicht nur messianische Rechte ausgeübt, wie das der Sündenvergebung, der Tempelreform, der Huldigung beim Einzug, sondern hat bei seinen Jüngern wenigstens die Überzeugung lebendig erhalten, dass die Errichtung der Messiasherrschaft unmittelbar bevorstehe, und dass Elias schon dagewesen sei. Ja selbst vor Pilatus hat er nicht klar und präzis abgeleugnet, dass er der König der Juden sein wolle. Diese halb bejahende, jedenfalls nicht entschlossen ablehnende Haltung ist nur verständlich, wenn er die feste, aus persönlichstem Erleben geflossene und an der Weissagung orientierte Überzeugung hatte, dass er der von Gott Erwählte sei, eine Überzeugung, über die er aber nach Lage der Verhältnisse mit Niemandem diskutieren und sich mit Niemandem verständigen konnte. Denn der populäre Messiasbegriff passte nicht auf ihn, der transsendent-eschatologische

konnte nur unter ganz neuen, von Gott erst zu schaffenden Verhältnissen verwirklicht werden. So blieb ihm nichts anderes übrig, als diese Verwirklichung Gott anheim zu stellen, und die Konsequenzen seines nach aussen nicht zu begründenden Glaubens auf sich zu nehmen. Dass dies Bild, das wir aus den Petrus-Erzählungen gewinnen, richtig ist, wird durch zahlreiche Stellen der andern Quellen, insbesondere durch die Logia bestätigt.

Der Wert der von Markus aufbewahrten Petruserinnerungen liegt für uns nicht darin, dass sie ein vollständiges, ein pragmatisches oder chronologisches Bild vom Leben Jesu geben, sondern darin, dass sie in einzelnen scharf beleuchteten, von persönlicher Anteilnahme belebten Erzählungen einige charakteristische Blicke in das Wesen und die Lebensführung Jesu eröffnen. Sie zeigen uns nicht ein alltägliches, nüchternes Leben, nicht einen ruhigen, aufgeklärten Weisen, sondern eine Persönlichkeit mit den supranaturalen Anschauungen ihrer Zeit, getrieben von gewaltigen religiösen Impulsen, voll Enthusiasmus und souveränem Kraftgefühl. Wir sehen Jesus beherrscht von der höchsten Idee des Zeitalters, die gleichwohl nur ein sehr inadäquater Ausdruck für sein inneres Erleben war und darum sein Schicksal geworden ist [1]).

Es ist nur ein relativ kleiner Kreis von Stoffen, den wir auf die Petruserzählungen zurückgeführt haben. Ich bin mir bewusst, mit dieser Auswahl auf reichlichen Widerspruch zu stossen. Die Einen werden finden, dass ich schon viel zu viel und dieses viel zu sicher als Petrusüberlieferung angenommen habe. Ihnen möchte ich entgegnen, dass die Nachricht des Papias uns doch gewissermassen verpflichtet, möglichst viel von dem Markusstoff auf Petrus zurückzuführen. Es kann nicht als eine wissenschaftliche Aufgabe gelten, die altkirchliche Überlieferung nach Kräften zu desavouieren, sondern wenn sie nur überhaupt Mögliches und Glaubhaftes erzählt — und das ist doch wohl bei der Papiasnotiz der Fall — so ist es geradezu eine Probe auf die Richtigkeit unsrer Ergebnisse, wenn sie zu den Nachrichten des Altertums passen. So wenig ich finden kann, dass etwa Th. Zahns Auffassung des Markusevangeliums

1) Vgl. Wernle, die Anfänge unsrer Religion, S. 27 ff. Hier ist das Beste zu lesen, was über diesen Punkt gesagt worden ist.

der Tradition gerecht wird (S. 347 f.), so wenig besonnen und wissenschaftlich scheint es mir, wenn man etwa solche Haupt-Petrusstücke wie das Bekenntnis von Caesarea Philippi der apostolischen Überlieferung absprechen wollte. Wenn man sich nicht vorstellen kann, dass Petrus diese oder jene Wundergeschichten gutgläubig erzählt haben sollte, so frage ich, ob es denn so viel leichter denkbar ist, dass Markus bald nach dem Tode des Petrus solche Dinge in Umlauf brachte. Warum soll Petrus kritischer, rationaler gewesen sein als irgend welche anonyme Gemeindeüberlieferung? Wer fremde Wundererlebnisse nacherzählen kann, kann auch Wunder selber miterleben. Für jene ganz wundergläubige Zeit macht das kaum einen Unterschied. Im Übrigen haben wir uns zur Genüge überzeugt, wie andersartig die Wunder der alten Petrusüberlieferung sind als etwa die Heilungen des Aussätzigen, des Mannes mit der verdorrten Hand, des Blinden von Jericho, oder die Verfluchung des Feigenbaums. Was meine Methode der Bestimmung und Auslösung der Petrusstücke anlangt, so muss ich mir gefallen lassen, dass man Vieles als nicht überzeugend, rein hypothetisch, unwahrscheinlich bezeichne. Exakte Beweise lassen sich hier nicht führen. Über Vermutungen und Wahrscheinlichkeiten wird man nicht hinauskommen. Ich möchte darum bitten, überall da, wo meine Ausdrucksweise allzu sicher und vertrauensvoll erscheinen sollte, sich mehr an die Sache als an die Form zu halten. Es kommt mir schlechterdings nicht darauf an, den Umfang der Petruserzählungen genau und sicher feststellen zu wollen. Weit wichtiger ist es mir, den Darstellungscharakter, die religiöse Empfindungsweise und die persönliche Beteiligung des Erzählers im Unterschiede von den andern Stoffen hervorzuheben.

Damit ist gegeben, dass ich den Einwand anderer Kritiker verstehe, welche finden werden, ich habe lange nicht genug von dem Markusstoff auf Petrus zurückgeführt. Ich gebe von vorn herein nicht nur die Möglichkeit, sondern sogar die Wahrscheinlichkeit zu, dass noch Manches, was ich bisher nicht mitgerechnet habe, zur Petrusüberlieferung gehören möge. Wenn ich mich auf die gegebene Auswahl beschränkt habe, so liegt das daran, dass ich an den übrigen Stoffen eben die spezifischen Merkmale der Petrusstücke vermisse: die Gruppen, den frischen Erzählungscharakter, die persönlich gefärbten Erinnerungen. Alles, was

ich bisher ausgeschieden und zurückgestellt habe, möchte ich zunächst unter dem gemeinsamen Charakteristikum zusammenfassen, dass es — bei aller Güte der Überlieferung — nicht nahelegt, gerade an Petrus als Erzähler zu denken. Ich unterscheide dann in diesem Stoff wieder mehrere Gruppen verschiedenen Charakters. Voran stelle ich

3. Die Schul- und Streitgespräche. Es handelt sich hier um folgende Stücke:

1. Der Sabbatkonflikt (2_{23-28}).
2. Der Streit über das Händewaschen (7_{1-23}).
3. Das Gespräch über die Ehescheidung (10_{1-12}).
4. Das Sadducäergespräch über die Auferstehung (12_{18-27}).

Sie haben eine Anzahl charakteristischer Eigentümlichkeiten. Vor allem fällt hier die Benennung der Gegner auf: es treten auf »die Pharisäer«, einmal »die Sadducäer«. Nur 7_1 hat offenbar Markus — nach 3_{22} konformierend — hinzugefügt *καί τινες τῶν γραμματέων ἐλθόντες ἀπὸ Ἱεροσολύμων.* Aber gemeinsam ist diesen Stücken, dass die Schulen oder Parteien als solche erscheinen; das ist eine schematischere Vorstellung, als sie z. B. beim Zinsgroschengespräch (12_{13}) oder beim Gespräch über das höchste Gebot (12_{28}) vorherrscht. Wer so erzählte, hatte nicht sowohl das Interesse an dem einzelnen interessanten Vorfall, bei dem Jesus kecke und naseweise Gegner geschlagen, sondern er ging von der theologischen Frage aus, welche Stellung Jesus zum Gesetz und zu einzelnen Schulfragen einnahm. Darum fehlt diesen Scenen die Mannigfaltigkeit des äusseren Vorgangs, sie sind ziemlich ähnlich aufgebaut und nur durch die Themata unterschieden. Alle vier Gespräche haben einen Anhang, der als solcher ziemlich deutlich von dem Hauptstück sich abhebt:

1. 2_{27}f. Die Worte über Mensch und Sabbat (*καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς*).
2. 7_{14-23} Die »Parabel« über Rein und Unrein (*καὶ προσκαλεσάμενος πάλιν τὸν ὄχλον ἔλεγεν αὐτοῖς*).
3. 10_{10-12} Das Logion über die Ehescheidung (*καὶ εἰς τὴν οἰκίαν πάλιν οἱ μαθηταὶ περὶ τούτου ἐπηρώτων αὐτόν· καὶ λέγει αὐτοῖς*).
4. 12_{26}f. Das Wort über die Auferstehung der Toten (*περὶ δὲ νεκρῶν, ὅτι ἐγείρονται*).

Diese Anhänge haben das gemeinsam, dass sie die Debatte von der ganz speziellen, knifflich talmudischen Fragestellung weg-

führen und verallgemeinern: nachdem die Berechtigung der Notwerke am Sabbat nachgewiesen ist, gibt der Anhang eine allgemeine und prinzipielle Anweisung über das Verhältnis »des Menschen« (Menschensohns) zum Sabbat; nachdem die Bevorzugung der kultischen vor den sittlichen Pflichten gerügt ist, zeigt der Anhang, dass »der Mensch« von aussen her nicht verunreinigt werden kann; an die Erörterung über Freien und Nichtfreien bei der Anfechtung schliesst sich die allgemeine Erörterung, dass Tote überhaupt auferstehen. Nur bei der Ehescheidungsperikope steht der allgemeine Satz: was Gott zusammengefügt hat, das soll »ein (der) Mensch« nicht scheiden, noch in dem Hauptstück selbst, und der Anhang bringt nur ein Logion, in dem die Verkehrtheit der Scheidung von einer neuen Seite beleuchtet wird. Man erkennt deutlich, wie der Evangelist diesen Streitgesprächen, die in ihrer stark rabbinischen Haltung seinen heidenchristlichen Lesern kaum noch verständlich sein mochten, eine allgemeine, prinzipielle Wendung zu geben versucht. Am auffallendsten ist das beim Sadducäergespräch. Die Tatsächlichkeit der Auferstehung steht ja eigentlich garnicht in Frage, sondern es handelt sich um ein viel spezielleres Problem, die Ungeschlechtlichkeit der Auferstandenen. Der Evangelist hält es aber für notwendig, Jesu ein Wort über die Auferstehung der Toten überhaupt in den Mund zu legen. Wir tragen Scheu, diese künstliche Schriftargumentation Jesu selber zuzutrauen, und vermuten, dass hier der Evangelist aus dem Seinen etwas beigesteuert habe. Dagegen ist 10 10f. ein Wort aus der Bergpredigt, vom Bearbeiter durch eine Analogie erweitert (10 12), und der Grundgedanke der sogenannten »Parabel« über Rein und Unrein mag ebenfalls auf ein Logion Jesu zurückgehen. Der Sabbatspruch, der im heutigen Markustext doppelt vorliegt (der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht und: der Mensch ist Herr über den Sabbat) hat talmudische Parallelen, kann aber gleichwohl ein echtes Logion sein.

Ohne diese Anhänge betrachtet, geben nun die Gespräche folgendes Bild. Die Gegner legen Jesu eine Frage vor, zwei Mal in Form des Vorwurfes, dass seine Jünger das Gesetz oder die Überlieferung der Ältesten nicht halten. Interessant sind hier die beiden besonders knifflichen, echt rabbinischen Themata: dass das Ährenraufen eine am Sabbat verbotene Arbeit sei

(hierzu vgl. man Schürer II³, S. 470—478), und der künstlich zugespitzte Fall von der Leviratsehe. Auch die Zinsgroschenfrage gehört dem Geiste nach hierher. Drei Fällen gemeinsam ist nun, dass Jesus die Gegner aus der Schrift widerlegt: *οὐδέποτε ἀνέγνωτε* (2 25f.), *καλῶς ἐπροφήτευσεν Ἡσαΐας* (7 6) und *Μωϋσῆς γὰρ εἶπεν* (7 10), *τί ὑμῖν ἐνετείλατο Μωϋσῆς* (10 3) und Gen 1 27. 2 24 (10 6f.). Im Sadducäergespräch ergänzt Markus den fehlenden Schriftbeweis: *οὐκ ἀνέγνωτε ἐν τῇ βίβλῳ Μωϋσέως;* Der Schriftbeweis in rabbinischer Form spielt eine ähnliche Rolle im Worte über den Davidssohn (12 36f.). Das Zinsgroschengespräch hat keinen Schriftbeweis, sondern beruht auf einer höchst schlagenden argumentatio ad hominem, ähnlich wie die Antwort auf die Vollmachtsfrage. Ganz andern Charakter hat die Fastenfrage.

Durch ihren rabbinischen Charakter haben die vier ersten Gespräche (und das Wort über den Davidssohn) etwas ungemein Überzeugendes. Es liegt in der Natur der Sache, dass Jesus gelegentlich sich ganz auf die schulmässige Art der Pharisäer oder, besser gesagt, der Schriftgelehrten eingelassen hat. Und dem Erzähler dieser Stücke merkt man die Freude an, dass er auch als Schriftgelehrter seinen Gegnern überlegen war. Wenn übrigens Jesus gegen die Verordnungen des Moses die uralte Schöpfungsordnung, gegen die Satzungen der Menschen das Gebot Gottes ausspielt, so sind das Ansätze zu einer Kritik des mosaischen Gesetzes von innen heraus, die geschichtlich sehr wahrscheinlich sind, fast überzeugender als die prinzipiellere, beinah aufklärerisch zu nennende Betrachtungsweise in den Anhängen (2 27f. 7 14ff.) [1].

Nach alledem ist diese Überlieferungsgruppe für vorzüglich zu halten. Es ist also von uns nicht als eine Bemängelung ihrer Güte gemeint, wenn wir sie nicht einfach der Petrus-

1) Als fünftes Stück könnten wir hier noch den zweiten Sabbatkonflikt anreihen (3 1—6) mit der Heilung der verdorrten Hand. Wir haben auch hier »die Pharisäer« und das für die Gesetzesfragen charakteristische *ἔξεστιν*. Die Fragestellung »Gutes tun oder Böses tun, Leben retten oder vernichten« erinnert an die Betrachtungsweise in den »Anhängen«. Aber sonst fehlt dieser Perikope das spezifisch Rabbinische, der Schriftbeweis; und das krasse Wunder hindert uns, sie dieser vorzüglichen Überlieferungsgruppe zuzuzählen.

überlieferung zuzählen. Der Grund für die Trennung ist das Fehlen irgendwelcher persönlicher Erinnerungszüge, die auf Petrus führten, und der Mangel jener konkreten Mannigfaltigkeit des Ortes und der Umstände, durch welche die Petrusstücke ausgezeichnet waren. Der relativ gleichförmige Charakter, das Vorherrschen »der Pharisäer«, das Schulmässige, das Fehlen des speziell messianischen Interesses — das Alles veranlasst uns, die Gruppe abzusondern. Andererseits haben wir sie auch vorweg genommen von den folgenden Stoffen, denen wir im Allgemeinen den Logiencharakter beimessen. Auch ihnen fehlt, wie wir sehen werden, das Schulmässige.

4. Auf der Grenze stehen hier
   Das Gespräch mit dem Reichen 10 17—26 (mit abschwächendem Anhang V. 27 S. 263).
   Das Gespräch mit dem Schriftgelehrten über das höchste Gebot 12 28—34.

Beiden gemeinsam ist die allgemeine Fragestellung nach dem, was man tun soll. Denn dies ist natürlich auch der Sinn der Frage nach dem höchsten Gebot. Noch grösser ist die Ähnlichkeit, wenn man das Gespräch über das höchste Gebot in der Lukasredaktion 10 25—28 vergleicht:

Mk 10 17: *τί ποιήσω ἵνα ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω;*
Lk 10 25: *τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω;*

Es handelt sich hier nicht um eine rabbinische Spezialfrage, sondern um die grosse Heils- und Lebensfrage, die durch die Predigt Jesu angeregt ist. Jesus greift in beiden Fällen zurück auf die fundamentalen *ἐντολαί* Gottes im Dekalog und im Deuteronomium. In beiden Fällen ist Jesus mit seinem Gegenüber ganz einer Meinung (*τὰς ἐντολὰς οἶδας* Mk 10 19. *καλῶς, διδάσκαλε, ἐπ' ἀληθείας εἶπες* . . 12 32), bei Lukas fragt Jesus die richtige Antwort aus dem Andern heraus: *ἐν τῷ νόμῳ τί γέγραπται; πῶς ἀναγινώσκεις;* Das ist nun gerade das Charakteristische. Die beiden Geschichten zeigen, wie durchaus Jesus auf der alttestamentlichen Gottesoffenbarung fusst und wie er hierin mit den ernsten Schriftgelehrten ganz einig ist. Aber beide Geschichten zeigen, dass der Andre mit dieser richtigen Anschauung keinen praktischen Ernst machen will: dem Reichen fehlt noch Eins, und bei Lukas macht der *νομικός* Ausflüchte,

bei Markus 12$_{34}$ heisst es wenigstens: du bist nicht weit vom Reiche Gottes.

Die grosse Verwandtschaft beider Stücke unter einander, die namentlich bei der in Logienzusammenhängen auftretenden Lukas-Redaktion sichtbar ist, rechtfertigt es, wenn wir diese kleine Gruppe von den Schulgesprächen absondern und mehr den Stücken mit Logiencharakter zurechnen.

Hierher gehören auch die beiden Perikopen Zöllnergastmahl und Fastenfrage. Wenn man sie der von Markus ihnen gegebenen Einleitung (Berufung des Levi 2$_{13}$—$_{15}$) und des Schlusses (Gleichnispaar vom Alten und Neuen 2$_{21}$f.) sowie aller Deutungen und Zusätze des Evangelisten entkleidet (S. 159f.), so haben wir ein Geschichtenpaar etwa von folgender Form:

καὶ οἱ γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων ἰδόντες ὅτι ἤσθιεν μετὰ τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν, ἔλεγον τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ·

ὅτι μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν ἐσθίει καὶ πίνει;

καὶ ἀκούσας ὁ Ἰησοῦς λέγει αὐτοῖς·

οὐ χρείαν ἔχουσιν οἱ ἰσχύοντες ἰατροῦ ἀλλ' οἱ κακῶς ἔχοντες·

(οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς).

καὶ ἔρχονται καὶ λέγουσιν αὐτῷ·

διατί οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ μαθηταὶ Φαρισαίων νηστεύουσιν, οἱ δὲ σοὶ μαθηταὶ οὐ νηστεύουσιν;

καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς·

μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστίν, νηστεύειν;

ὅσον χρόνον ἔχουσιν τὸν νυμφίον μετ' αὐτῶν, οὐ δύνανται νηστεύειν.

Als Gegner erscheinen »die Schriftgelehrten von den Pharisäern«, auch in der zweiten Geschichte, in der ein neues Subjekt zu *ἔρχονται καὶ λέγουσιν* nicht genannt ist. In beiden Fällen handelt es sich um ein Abweichen von der Standessitte der Schriftgelehrten, nicht um eine direkte Gesetzesübertretung. Jesus schliesst sich auch durch das Nichtfasten nur von dem Kreise der besonders Frommen aus. Die Antworten sind knappe Gleichnisse, in denen das Bewusstsein Jesu von seiner Sendung und von dem Heil, das er mitbringt, einen starken Ausdruck findet. Es fehlt der Schriftbeweis, es fehlt das Eingehen auf rabbinische Denkweise; statt dessen lesen wir stark persönlich

gefärbte Worte, in denen Jesus aus seinem individuellen Empfinden heraus fremdartige Ansprüche abwehrt. Man sieht, wie wenig diese Stücke mit den Schulgesprächen gemein haben. Das Interesse ruht ganz auf dem Worte Jesu, zu dem in der erzählenden Einleitung nur die Veranlassung angegeben ist.

Der Unterschied beider Gruppen veranlasst uns, die erste der vier Schulgespräche einer besonderen, theologisch interessierten, sonst weiter nicht näher zu bezeichnenden Überlieferung zuzuweisen, während wir die anderen Gesprächsscenen der folgenden Abteilung einreihen, für die wir die allgemeine Überschrift wählen:

5. Worte Jesu mit oder ohne Erzählungsrahmen. Solche Stücke gibt es nun freilich auch in den Petruserzählungen, z. B. die Zeichenforderung, das Petrusbekenntnis, die Leidensverkündigung u. s. w. Wir müssten also eigentlich unsrer Überschrift noch hinzufügen: »ohne die besonderen Merkmale der Petrusgeschichten«. Aber nicht nur diese negative Eigenschaft hat uns veranlasst, die Gruppe abzusondern, sondern vor Allem die Beobachtung, dass eine Anzahl der hier in Betracht kommenden Stücke bei Matthäus und Lukas Parallelen haben in Logienzusammenhängen, d. h. in solchen Partieen, die heute von der Mehrheit der Kritiker aus der Redenquelle abgeleitet werden.

Es handelt sich hier zunächst um eine Anzahl einzelner Sprüche:

4_{21} das Gleichnis von der Lampe ist auch Mt 5_{14} = Lk 11_{33} in Abschnitten erhalten, die allgemein als Einschübe aus der Redenquelle in den Markuszusammenhang aufgefasst werden. Bei Matthäus und Lukas tritt die Form und der ursprüngliche Sinn des Gleichnisses noch deutlich hervor, während es bei Markus eine höchst merkwürdige Umformung und Zuspitzung erhalten hat, die sich nur aus der besondern literarischen Komposition des Parabel-Kapitels bei ihm erklärt (S. 175).

Ebenso hat der Spruch vom Offenbarwerden des Verborgenen 4_{22} eine Parallele in Logienzusammenhängen Mt 10_{26} = Lk 12_{2}, die durch Einfachheit und Präzision vorteilhaft absticht von der sehr künstlichen Zuspitzung bei Markus (S. 176).

Das Wort vom Messen mit gleichem Mass (4_{24}) hat

seinen organischen Platz in einer Spruchreihe der Bergpredigt (Mt 7 2 = Lk 6 38). Im Markuszusammenhang ist es kaum verständlich (S. 176); jedenfalls ist es hier seinem ursprünglichen Sinne entfremdet [1]).

Ebenso hat der Spruch: wer da hat, dem wird gegeben werden (4 25) — einen sehr angemessenen Platz am Schlusse des Gleichnisses von den anvertrauten Pfunden in der Redenquelle (Mt 25 29 = Lk 19 26), während es bei Markus ebenfalls fremdartig anmutet.

Schliesslich nenne ich noch das Gleichnis vom Senfkorn (4 30ff.), das um der Gleichförmigkeit des Bildes willen (S. 177) von seinem Pendant (Lk 13 20f.) losgerissen ist.

Die Spruchgruppe über das Leiden der Jünger (Mk 8 34—38) hat reichliche Logienparallelen:

8 34 Kreuzesnachfolge vgl. Mt 10 38 = Lk 14 27.
8 35 Lebenerrettung vgl. Mt 10 39 = Lk 17 33.
8 38 Verleugnung des Menschensohnes vgl. Mt 10 33 = Lk 12 9,

ebenso die Spruchreihe vom Ärgernis:

9 37 Wer mich aufnimmt etc. vgl. Mt 10 40 = Lk 10 16.
9 40 Wer euch tränket etc. vgl. Mt 10 42.
9 42 Wer da ärgert etc. vgl. Lk 17 2.
9 43 Ärgernis der Hand vgl. Mt 5 30.
9 45 Ärgernis des Fusses.
9 47 Ärgernis des Auges vgl. Mt 5 29.
9 50 Gleichnis vom Salz vgl. Mt 5 13 = Lk 14 34.
10 11 Wort von der Ehescheidung vgl. Mt 5 32 = Lk 16 18.

Bei dieser letzten Parallele ist bemerkenswert, dass die eigentümliche und schwer verständliche Anordnung bei Markus vielleicht durch die Anordnung der Sprüche in der Redenquelle veranlasst ist (S. 256). Hier hätte also ein literarischer Zusammenhang eingewirkt.

---

1) Wenn Markus zu *ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν* die Steigerung hinzufügt *καὶ προστεθήσεται ὑμῖν*, so ist dies vielleicht nur ein zufälliger Anklang an das bei Matthäus fast unmittelbar vorhergehende Wort 6 33 . . . *καὶ ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν* (= Lk 12 31), eher ein sachlicher Nachklang des Wortes vom überfliessenden Mass bei Lk 6 38, vielleicht ein Zusatz des Markus-Bearbeiters auf Grund seiner Kenntnis des 1. und 3. Evangeliums.

Ferner:

8_{15} Vom Sauerteig vgl. Lk 12_1.

10_{31} Erste und Letzte vgl. Mt 20_{16}.

10_{42-44} Herrschen und Dienen vgl. Lk 22_{24-27} (S. 265).

11_{26} Macht des Glaubens vgl. Mt 17_{20} = Lk 17_6.

11_{24} Erhörung der Bitten (vgl. Mt 7_7 = Lk 11_9).

[11_{25}f. Vergebung der Sünden vgl. Mt 6_{12} (6_5. 5_{23}). 18_{23} = Lk 11_4].

Bei all diesen Parallelen ist ja nun rein abstrakt die Möglichkeit vorhanden,

dass diese Sprüche auch in den Petruserinnerungen vorkamen, und dass Markus sie dieser, Matthäus und Lukas der Redenquelle verdanken.

Gegen diese Hypothese lässt sich natürlich nichts Schlagendes einwenden. Warum sollen nicht eine Menge Herrenworte, die der Aufzeichnung in der Redenquelle würdig erachtet worden sind, auch in den Lehrvorträgen des Petrus häufig vorgekommen sein? Dass diese Sprüche mehrfach überliefert wurden, dass daraus auch manche Varianten sich erklären können, würde ganz in der Natur der Sache liegen. Nur soviel kann man sagen, dass diese Sprüche und Spruchgruppen Nichts an sich haben, was irgendwie für die Petrus-Überlieferung charakteristisch wäre. Ferner ist der Gesichtspunkt ihrer Einordnung durch Markus oft so künstlich, jedenfalls gegen die Anordnung der Petrusgruppen so gleichgiltig, dass nicht die mindeste Veranlassung vorliegt, sie aus den Erzählungen des Petrus abzuleiten. Wenn aber so wenig Nötigung vorhanden ist, gerade den Petrus als Gewährsmann für diese Spruchüberlieferung anzusehen, so liegt es näher, nur ganz im Allgemeinen zu sagen:

dass Markus diese Herrenworte aus der Gemeindeüberlieferung seiner Zeit geschöpft und sie seinen besondern literarischen Zwecken dienstbar gemacht habe.

Dieser Satz enthält eine Selbstverständlichkeit. Aber es ist nicht überflüssig, ihn auszusprechen und seine Konsequenzen sich klar zu machen. Man erinnere sich, wie wir im zweiten Teil unsres Buches die oft künstlichen, fast immer reflektierten und auf den praktischen Lehr- und Erbauungszweck zugespitzten Anwendungen und Gruppierungen des Evangelisten uns klar gemacht haben. Man denke sich in die Lage des

Schriftstellers hinein, der über einen reichen Schatz von Herrenworten verfügt, aus dem er bald dies bald jenes herausgreift, um seiner Darstellung Kraft und Licht zu geben; wie er die alten Worte auf die gegenwärtige Lage der Gemeinde neu anwendet, durch leise Veränderungen des Wortlautes und sinnvolle Gruppierungen. Nun verstehen wir, warum wir so oft von den Herrenworten bei Markus auf eine ältere Form zurückgreifen müssen, um sie in ihrem ursprünglichen Sinne zu verstehen. Wir haben es bei ihm eben nicht mehr mit einem exacten Sammler der Herrenworte zu tun, sondern mit einem Lehrer und Prediger, für den die Logia bereits anzuwendende Texte sind. Freilich erhebt sich nun sofort die Frage: warum hat er nicht, anstatt die Herrenworte zur Ausfüllung und Beleuchtung der Geschichten zu benutzen, die Pflicht gefühlt, sie selber möglichst getreu und — vor Allem — möglichst vollständig zu sammeln? Warum begnügt er sich mit dieser fast dürftig zu nennenden Auswahl, warum stellt er sich nicht überhaupt die Aufgabe, die »Lehre des Herrn«, von der er so oft redet, durch eine breite Mitteilung seiner Reden zu veranschaulichen? Wir haben die Antwort schon früher gegeben und wiederholen sie jetzt mit grösserer Sicherheit: Wenn Markus im Allgemeinen die Lehre des Herrn nicht näher schildert (vgl. z. B. $1_{21.\ 39}$. 2_2. 4_2. 6_2 u. s. w.) und nur an bedeutsamen Punkten seines Werkes charakteristische und über den geschichtlichen Moment hinausweisende Lehren mitteilt (Parabel-Kapitel, Jüngerunterweisungen), so kann er das nur, weil er den Inhalt der Verkündigung und Lehre Jesu im Grossen und Ganzen als bekannt voraussetzt. Wenn er statt einer vollständigen Sammlung der Herrenworte eine lehrhafte Darstellung der grossen, heilgeschichtlich wichtigen, Tatsachen des Lebens Jesu gibt, so wird er jene Aufgabe nur deshalb sich nicht gestellt haben, weil ein Bedürfnis dazu nicht vorlag. Seine eklektische Benutzung der Herrenworte scheint vorauszusetzen, dass die Gemeinde bereits eine im Grossen und Ganzen vollständige Sammlung dieser wichtigsten Offenbarungen besass. Damit kommen wir zu einer Umformung der oben gemachten Annahme, nämlich:

dass Markus die Herrenworte aus einer schriftlich fixierten

Sammlung geschöpft habe, die er in der Gemeinde in Gebrauch und Ansehen wusste.

Das ist das Wesentliche der Hypothese von B. Weiss (vgl. z. B. Einleitung ins Neue Testament § 45, 2. 46, 4) [1]), um deretwillen er vielfach angegriffen ist. Schon in den bisher besprochenen Stücken liess sich hier und da beobachten, dass die Herrenworte bei Markus nicht nur eine sekundäre Textgestalt im Vergleich mit der Redenquelle zeigen (vgl. 4 21. 22), sondern dass sie auch aus ihrem organischen literarischen Zusammenhange losgerissen sind (z. B. 4 24. 25, das Gleichnis vom Senfkorn). Es gibt aber auch Redestücke, die überhaupt nicht zu verstehen sind ohne eine feste literarische Grundlage. So ist z. B. »die Parusierede viel zu umfangreich, um in mündlicher Überlieferung fortgepflanzt zu sein; sie erweist sich schon durch die Einschaltungen und Zusätze des Evangelisten, die ebenfalls nicht originale Bildungen sind, als einer schriftlichen Quelle entlehnt«. Ich verweise auf unsere ausführliche Darstellung (S. 273 ff.), insbesondere auf die Spruchreihe von den Jüngerverfolgungen 13 9—13 im Vergleich mit Mt 10 17—22 und den von Markus eingeschobenen Vers 10. Ebenso ist die Aussendungsrede 6 8—11 im Vergleich mit der parallelen Logienrede (Lk 10 14) deutlich ein knappes Excerpt. Dass der Evangelist hier einen ihm vorliegenden Text verkürzt wiedergibt, erkennt man noch daran, dass er zunächst sich zutraut, sie in indirekter Rede geben zu können (6 8. 9a), dann aber doch in die direkte Rede zurückfällt.

Auf eine solche feste Sammlung von Herrenworten führen wir nun auch versuchsweise alle die Worte und Gleichnisse zurück, die Markus in die Geschichte eingeflochten hat, ohne dass Parallelen aus der Redenquelle bei Matthäus und Lukas nachzuweisen wären, z. B.

Das Gleichnispaar vom Alten und Neuen 2 21f.

Das Gleichnispaar vom Reich und Haus 3 24f. vgl. aber Lk 11 17f. (S. 168 ff.).

---

1) Vgl. auch den Aufsatz von A. Titius, Das Verhältnis der Herrenworte im Markusevangelium zu den Logia des Matthäus in »Theol. Studien, B. Weiss dargebracht« 1897, S. 284 ff.

Das Gleichnis vom Samenkorn 4$_{26-29}$.

Die Parabel vom Weinberg 12$_{1-12}$.

Selbstverständlich ist bei jedem dieser Stücke die Möglichkeit vorhanden, dass es auch oder nur in der Petrusüberlieferung vorkam. Wenn wir z. B. die Säemannsparabel dieser zugewiesen haben, so hat an sich die Weinbergsparabel genau das gleiche Recht. Umgekehrt — wenn wir diese aus der Redenquelle ableiten, so könnte sich diese Hypothese auch für die Säemannsparabel empfehlen. Irgend eine Sicherheit gibt es hier natürlich nicht.

Von einzelnen Sprüchen kämen noch in Betracht:

Der Sabbatspruch 2$_{27}$f.

Das ursprüngliche Wort über die Parabeln 4$_{11}$.

Das Wort über die wahre Reinheit 7$_{14-23}$.

Das Wort vom Verlieren des Lebens und der Unmöglichkeit eines Lösegeldes 8$_{36}$f.

Vom Ausfahren der Dämonen durch Gebet 9$_{29}$.

Vom Salzen durch Feuer 9$_{49a}$.

Vielleicht gehört hierher auch das Wort Jesu über den Tempel 14$_{58}$.

Ich wiederhole, dass auch hier überall die Zurückführung auf die Petrusüberlieferung oder auf die freie mündliche Gemeindeüberlieferung möglich ist. Instruktiv ist in dieser Beziehung, wie die Rede wider die Schriftgelehrten 12$_{38-40}$ teilweise parallel mit der grossen Rede bei Matthäus Kap. 23 geht (12$_{38.\ 39}$ vgl. Mt 23$_{5}$ff. = Lk 11$_{43}$), während ein sehr charakteristischer Vers 12$_{40}$ in der Rede der Quelle keine Parallele hat. Wenn Markus in V. 38 f. von der Redenquelle abhängig wäre, so würde er V. 40 wo anders her entlehnt haben, sei es von Petrus, sei es aus der mündlichen Überlieferung. Vielleicht ist da die Annahme einfacher, dass alle drei Verse nicht aus der Logiensammlung, sondern aus anderer Quelle stammen.

Dass die Redenquelle aber nicht nur Sprüche oder Spruchgruppen, sondern auch Worte mit knappem Erzählungrahmen enthalten hat, ist an sich schon sehr wahrscheinlich. Gewiss wird dies durch solche Stücke, wie die Täuferbotschaft, die Beelzebulrede, die Zeichenforderung, wo die Reden Jesu ganz unverständlich sein würden ohne die erzählende Einleitung. Darum wagen wir auch eine Anzahl von Markusperikopen dieser

Art auf die Redenquelle zurückzuführen. Voran stelle ich hier das schon erwähnte Gespräch über das höchste Gebot (12 28—34), das von Lukas (10 25—28) nicht nach Markus, sondern im Zusammenhange und im Text der Redenquelle gegeben wird. In unserem heutigen Markustext fällt besonders das hinzugefügte Bekenntnis zum Monotheismus auf (12 29. 32), das aber vielleicht, wie der Vergleich mit den Opfern (V. 33b) und der Schluss (V. 34), erst vom Bearbeiter stammt; denn diese Züge fehlen bei Matthäus. Es könnte aber auch sein, dass Matthäus in seinem kürzeren Texte (22 34—40) sich mehr von dem Tenor der Redenquelle habe leiten lassen, als vom Markustext. Jedenfalls hat der Zusatz der Worte aus dem »Sch^{e}ma« etwas Unorganisches. Diese Redaktion ist auf heidenchristliche Leser berechnet, die in dieser Zusammenstellung des Wichtigsten aus dem Gesetz ein regulatives Prinzip für die Benutzung des Alten Testaments empfangen.

Sehr verwandt ist hiermit, wie gesagt (S. 202 f.), das Gespräch mit dem Reichen (10 17—27), das wir ebenfalls aus der Redenquelle abzuleiten wagen. Es erinnert andererseits an Perikopen, wie die zurückgewiesenen Nachfolger (Mt 8 18—22 = Lk 9 57—60).

Daran reihen wir folgende Stücke: Zöllnergastmahl (2 15ff.), Fastenfrage (2 18ff.), Segnung der Kinder (10 13—16) und vielleicht die Salbung in Bethanien (14 3—9). Wenn auch hier überall die Möglichkeit vorliegt, auf die Petruserzählungen zurückzugehen, so ist doch keine zwingende Veranlassung dazu vorhanden.

Wichtig ist die Frage nach der Herkunft des Berichts vom letzten Mahle (14 12—25), den wir (S. 291 ff.) als eine Einlage in die Petruserzählung von der Passion aufzufassen genötigt waren. Da Lukas (nach dem besten, kürzeren Texte 22 14—19^{a}. 21—38) einen von Markus unabhängigen Text bietet und ausserdem eine Reihe von Sprüchen aus der Redenquelle damit verbindet, so legt sich die Annahme nahe, dass er auch den Abendmahlsbericht aus dieser Quelle entnommen habe; bei Markus läge dann derselbe in paulinisierender Umformung vor. Aber auch wenn man von Lukas absieht, — die Annahme, dass Markus den Abendmahlsbericht nur von Petrus haben könne, ist keineswegs notwendig. Denn dass in der Gemeinde ein einigermassen

fixierter Text der Abendmahlsworte vorhanden war, angelehnt an eine Erzählung von diesem Mahle, ist doch sehr wahrscheinlich, und wird durch den Bericht des Paulus I Kor 11 bewiesen. Es ist daher eine Frage von untergeordnetem Interesse, ob dieser Bericht schon in der Redenquelle stand. Aber freilich ist es doch die einzig natürliche Annahme, dass eine Sammlung der Worte des Herrn auch die für die Gemeinde so wichtigen Einsetzungsworte enthalten habe. Ebenso darf man es als sehr wahrscheinlich ansehen, dass diese Schrift die letzten Worte des Herrn, in denen er vor dem Hohenpriester sich als Sohn Gottes bekannte, nicht entbehrt haben wird (14 61—64). Auch hier wäre die Frage aufzuwerfen, ob nicht Lukas (22 67—71) den Bericht der Redenquelle direkter und unverarbeiteter erhalten hat als Markus. Hiermit würde zusammenhängen die 3. Leidensverkündigung (18 31ff., S. 264 f.). Bemerkenswert ist, dass sie ausdrücklich an die Zwölf gerichtet ist. Auch beim Abendmahl sind »die Zwölf« anwesend, ebenso wird ihre Zahl bei der Aussendungsrede genannt. Während die Zwölfzahl in den Petruserinnerungen überhaupt nicht vorzukommen scheint, findet sie sich also in den Logienstücken. Vielleicht verdankt Markus dieser Quelle auch den Apostelkatalog 3 16. 19 (vgl. Mt 10).

Es kommen nun noch einige Stücke in Frage, bei denen der Erzählungsrahmen nicht mehr als unbedeutend oder nebensächlich betrachtet werden kann, also mehr Erzählungen als Logien. In erster Linie nenne ich die Kananäerin 7 24—30. Auch hier steht freilich ein Logion im Mittelpunkt, aber der Glaube des Weibes und die ihr geschenkte Heilung sind doch mindestens ebenso wichtig. Warum leiten wir die Perikope nicht aus den Petruserinnerungen ab? Erstens, weil Matthäus das Gleichnis von den Hunden (15 26f.) in einer so unzweifelhaft ursprünglicheren Form hat, dass er hierin nicht von Markus abhängig sein kann, sondern eine andere Quelle wenigstens sekundär herangezogen haben muss. Das Wort Jesu und dann doch auch die Geschichte würde also ausser bei Petrus-Markus auch in der Redenquelle gestanden haben. Die einfachere Annahme wäre dann doch, dass auch Markus sie schon aus der Redenquelle entnommen und das Gleichnis von den Hunden und Kindern paulinisierend umgeformt hat (S. 224 f.). Zweitens hat nun aber die ganze Geschichte eine so grosse Sach- und

Formverwandtschaft mit dem Hauptmann von Kapernaum, dass sie geradezu als Pendant dazu gelten kann. Dieser aber hat seine Heimat doch wohl sicher in der Redenquelle, wo er bald auf die Bergpredigt folgte (Mt 8. Lk 7).

Sodann würden in Betracht kommen die beiden Heilungen: Aussätziger und Paralytischer. Bei beiden bietet Matthäus eine so viel knappere, von spezifischen Markuseigentümlichkeiten freie Textform, dass die Annahme von B. Weiss, er sei hier einer andern Quelle gefolgt, sich immer wieder empfiehlt. Während aber die Aussätzigenheilung in den Petruserinnerungen kaum eine Stelle gehabt haben kann, ist die Heilung des Paralytischen doch wahrscheinlich auch ein Hauptstück der Petruserzählungen. Wir nehmen demgemäss an, dass Markus die erstere aus der Redenquelle entnommen habe, wo sie zwischen Bergpredigt und Hauptmann von Kapernaum stand, während er bei der zweiten den Tenor der Redenquelle und der Erzählung des Petrus mit einander verschmolzen hätte. Wer eine solche Textmischung unwahrscheinlich findet, wird vielleicht lieber annehmen wollen, dass Matthäus und Markus zwei Parallelüberlieferungen mitteilen, der eine die der Redenquelle, der andere die des Petrus. Die ausserordentliche Übereinstimmung beider wäre daraus zu erklären, dass beide schliesslich aus den Erzählungen der Urgemeinde stammen, die bereits einen einigermassen stereotypen Charakter gehabt hätten [1]). Eine ähnliche Annahme empfiehlt

---

1) Die Hypothese von B. Weiss, der die sechs Perikopen: Aussätziger, Hauptmann von Kapernaum, Stillung des Sturmes, Gerasa, Paralytischer, Jairi Töchterlein aus der Redenquelle ableitet, empfiehlt sich auch noch auf Grund einer Betrachtung der Kapitel Matthäus 8 und 9 im Ganzen. Wenn der 1. Evangelist wirklich die Stücke, die bei Markus Parallelen haben, alle aus Markus entnommen hätte, so wäre er in einer ganz rätselhaften Weise, die ihm sonst nicht eigen ist, von der Akoluthie des Markus abgewichen. Dies Hin- und Herspringen und Durcheinanderwerfen der Stoffe kann man sich an folgender Tabelle klar machen, in welcher die Ziffern die Stellung der Stücke bei Markus bezeichnen.

3 Aussätziger.
Hauptmann.
1 Schwiegermutter des Petrus.
2 Abendheilungen.
Zurückgewiesene Jünger.

sich vielleicht bei der Gruppe: Stillung des Sturms, Gerasener, Jairi Töchterlein, wo ebenfalls der Matthäustext von der Markusvorlage nur in geringem Masse beeinflusst erscheint (S. 197 f.). Ob auch die Blindenheilung und die Heilung der verdorrten Hand zu diesen Logiastücken zu rechnen ist, erscheint mir zweifelhaft. In dieser findet sich wenigstens ein wichtiges Wort Jesu, die Blindenheilung erinnert im Charakter an die Kananäerin. Aber irgend ein Vertrauen zu dieser Ableitung würde ich nicht haben. Ebenso wage ich in bezug auf die zweite Speisung keine nähere Vermutung über die Quelle, aus der Markus sie geschöpft. Dass sie ihm bereits vorlag und zwar mit dem Wunder der Brotvermehrung, ist ja sehr wahrscheinlich (S. 219). Aber dass gerade die Redenquelle sie ihm dargeboten hätte, dafür lässt sich nichts irgendwie Einleuchtendes sagen.

---

7 Stillung des Sturms.
8 Gerasener.
4 Paralytischer.
5 Zöllnergastmahl.
6 Fastenfrage.
9 Jairi Töchterlein.
(10) Blinde.
Stummer.

Diese Anordnung ist ganz rätselhaft. Wenn wir aber annehmen, dass Matthäus hier wie in Kap. 5—7 die Redenquelle zu Grunde legt, in die er nur einige Markusperikopen einschaltet, so ergibt sich folgendes Bild:

1. Aussätziger.
2. Hauptmann von Kapernaum.
   Schwiegermutter des Petrus (1).
   Abendheilungen (2).
3. Zurückgewiesene Jünger.
4. Stillung des Sturms.
5. Gerasener.
6. Paralytischer.
   Zöllnergastmahl (5).
   Fastenfrage (6).
7. Jairi Töchterlein.
8. Blinde.
9. Stummer.

Hierbei erscheint das Verfahren des 1. Evangelisten bei weitem einfacher und zwangloser.

Schliesslich sind nun aber die Vorgeschichten, der Bericht über den Täufer und seine Predigt, die Taufe Jesu und die Versuchungsgeschichte auf eine schriftliche ausführlichere Darstellung zurückzuführen. Wenn wir diese ohne Weiteres mit der Redenquelle gleichsetzen, so tun wir dies, weil der Charakter der Täuferreden ganz derselbe ist, wie der der Reden Jesu in der Logiensammlung.

Ich wiederhole am Schlusse dieses Abschnittes, dass die hier vorgetragene Quellenhypothese keineswegs für alle genannten Stücke mit gleichem Vertrauen von mir gewagt wird. Am sichersten scheint sie mir zu sein bei der Parusie- und bei der Aussendungsrede, und bei den Stücken, für die Parallelen in Logienzusammenhängen vorhanden sind. Aber auch die Kananäerin und die Ärgernisrede und manches Andere scheint mir am besten auf die schriftliche Überlieferung der Worte Jesu zurückgeführt werden zu müssen. Ich lasse dahin gestellt, ob nicht eine erneute Durchforschung des synoptischen Problems, insbesondere auch eine Beachtung des Sprachgebrauchs, für diese Hypothese noch weitere Beweise erbringen würde [1]).

6. Sekundäre Nebenüberlieferungen. Unter diese Rubrik bringe ich alle die Stücke des Markusevangeliums, die weder den Charakter der Petrusüberlieferung noch den der Logia oder der Schulgespräche zeigen und durch ihren legendarischen oder sonst sekundären Charakter sich als Überlieferung zweiter Güte kennzeichnen; z. B.

1. Die Geschichte vom Tode des Herodes.
2. Die Verfluchung des Feigenbaums.
3. Die prodigia beim Tode Jesu und legendarische Einzelheiten der Leidensgeschichte (Verteilung der Kleider etc.)
4. Das leere Grab.

1) Eine genauere Untersuchung der Logienstoffe unseres Evangelisten unterlasse ich hier, indem ich sie für eine spätere Gelegenheit aufspare. Insbesondere verzichte ich auf eine Untersuchung des Sprachcharakters dieser Stücke, auf den Titius (in der oben zitierten Abhandlung) so grosses Gewicht gelegt hat. Die sprachlichen Fragen sind heute noch nicht — wenigstens, für mich nicht — zu beantworten, wo die Untersuchungen über Aramaismen und dergl. im Flusse sind.

Ferner etwa:

5. Die Heilung der verdorrten Hand, ein sekundäres Seitenstück zu der Sabbatheilung Lk 14 1—5 oder 13 10—17.
6. Die Blindenheilung bei Jericho.
7. Die, wahrscheinlich erst vom Bearbeiter stammenden, Heilungen des Taubstummen und des Blinden.

Über die Herkunft dieser Geschichten lässt sich nicht das Geringste vermuten. Trotz ihres sekundären Charakters können sie alt sein, denn die Legendenbildung geht unter Umständen rasch vor sich und man kann keine Zeitbestimmungen geben. Die Motive der Sagenbildungen sind verschieden; sie liegen meist klar zu Tage. Die Heilungsgeschichten sind Analogiebildungen nach gegebenen Vorbildern, Variationen eines beliebten Themas, nicht ohne symbolischen Nebensinn. Das Thema der Sabbatheilung ist in den Evangelien noch zwei Mal behandelt, einmal in der Redenquelle (Lk 14 1—5 vgl. Mt 12 11f.), einmal in der lukanischen Sonderüberlieferung (13 10—17). Beide Formen haben auf Mk 3 1—6 eingewirkt. Hier spielt der Vorgang in der Synagoge wie Lk 13, der Gang der Erzählung, das Lauern der Gegner, die Frage Jesu, ihr Verstummen ist wie Lk 14. Die plötzliche Heilung der verschrumpften Hand überbietet die zwei anderen Heilungen an Krassheit des Wunders. Über die beiden Heilungsgeschichten von Kap. 7 und 8 haben wir das Nötige schon früher gesagt. Die Herodesgeschichte in ihrer novellistischen Breite ist schon stark legendenhaft nach dem Vorbilde Ahab-Jezabel-Elias ausgeschmückt und enthält einzelne Unrichtigkeiten. Wenn sie, wie wir als möglich angenommen haben, erst aus Matthäus in unsern heutigen Markustext eingedrungen ist (S. 201 ff.), so würde die weitere Vermutung nahe liegen, dass hier dieselbe Überlieferung vorliege, wie in den besondern Petrusperikopen des Matthäus (Petrus auf dem Meere, Petrus der Fels, die Geschichte vom Stater), die, ebenso wie die Matthäische Auferstehungsgeschichte, mit dem apokryphen Petrusevangelium verwandt sein mag. Der Verfluchung des Feigenbaums wird die Parabel Lk 13 6—9 irgendwie zu Grunde liegen; aber dass erst Markus sie in Geschichte umgesetzt hätte, ist damit nicht gesagt. Vielleicht haben wir eine ätiologische Sage vor uns, die an einen verdorrten Feigenbaum auf dem Wege von Bethanien nach Jerusalem anknüpfte. Das

war der Feigenbaum, den Jesus verflucht hatte — ein Sinnbild des verworfenen Israel. Für die einzelnen legendarischen Züge der Leidensgeschichte (Würztrank, Kleiderverteilung, Spottrede der Vorübergehenden 15 29. 30, Finsternis, Ausruf Jesu, Tempelvorhang) sind durchweg alttestamentliche Vorbilder nachweisbar. Ausser den genannten Stücken kann hierher noch die zweite Speisung gerechnet werden, die ebenfalls in dem Wunder der Brotvermehrung auf alttestamentlichem Vorbild ruht.

So ragt die Legendenbildung stark in das Markusevangelium hinein. Dass der Evangelist diese Dinge aufgenommen, ja in einzelnen Stücken das Wunderbare noch gesteigert hat, kann bei seiner Gesamtanschauung nicht befremden. Dagegen muss uns der Umstand auffallen, dass der Jerusalemer Johannes Markus in aller Gemütsruhe von der Finsternis, vom Zerreissen des Tempelvorhangs, vom leeren Grabe erzählt. Wenn er der Sohn der Jerusalemischen Maria war, wenn er identisch ist mit dem fliehenden Jüngling in Gethsemane, so war er also in jenen Tagen in Jerusalem und wir müssen doch annehmen, dass er sie mit Bewusstsein miterlebt hat. Wie kann er von diesen Vorgängen berichten, die er doch unmöglich erlebt, und von denen ihm damals Niemand erzählt haben kann? Damit kommen wir auf die Frage nach dem Verfasser unseres Evangeliums.

7. Wenn Johannes Markus der Verfasser des Evangeliums ist, so sollte man erwarten, dass mindestens in dem Jerusalemischen Teile (Kap. 11—16), aber auch in den übrigen Abschnitten Spuren einer Bekanntschaft mit Jerusalemischer Lokalität und Überlieferung sich zeigten. Vor Allem freilich sollten wir von ihm eine ganz erheblich reichere und zusammenhängendere Darstellung der Leidensgeschichte erwarten. Denn, selbst wenn er damals von Jerusalem weg geflohen wäre, so blieb doch seine Mutter in der Stadt, und sie wird doch in der Lage gewesen sein, Nachrichten über den Gang des Prozesses zu sammeln. Aber auch Markus, der ja doch als Vetter des Barnabas mit Tempelkreisen Fühlung hatte, musste leicht Näheres erfahren können. Dass er unsere Kenntnis über den höchst dürftigen Nachrichtenfaden, der der Erzählung zu Grunde liegt, hinaus nur mit den prodigia und andern unwahrscheinlichen Dingen bereichert hat, müssten wir ihm, der in so günstiger

Situation beobachten konnte, ernstlich verdenken. Um so mehr freilich scheint er ja an kleinen Zügen lokaler Erinnerung zu bieten, die auf einen Jerusalemer hinweisen. Die Namen Bethphage-Bethanien, Gethsemane, Golgatha sind natürlich ein Zeichen von Vertrautheit mit der Lokalität, aber sie können auch schon in der Petrusüberlieferung genannt gewesen sein. Nur Gethsemane fehlt dem Lukas (wie dem Johannes) und ist vielleicht erst dem Evangelisten zu verdanken. Die Situation im Hofe des Hohenpriesters (14^{54} *ἔσω εἰς τὴν αὐλήν*; 66 *κάτω*; 68 *προαύλιον*) schwebt dem Erzähler deutlich vor. Auch dies Detail könnte schon aus der Petruserzählung stammen; es fehlt aber bei Lukas, so dass auch hier die Hand des Evangelisten angenommen werden könnte. Weniger anschaulich ist das Verhör vor Pilatus geschildert. Auffallend sind dagegen einige Züge, die allerdings gute Jerusalemische Lokalkenntnis verraten:

11^{4}: *πρὸς θύραν ἔξω ἐπὶ τοῦ ἀμφόδου.*

11^{16}: *καὶ οὐκ ἤφιεν ἵνα τις διενέγκῃ σκεῦος διὰ τοῦ ἱεροῦ.*

11^{27}: *ἐν τῷ ἱερῷ περιπατοῦντος* vgl. Joh. 10^{23}.

12^{41}: *κατέναντι τοῦ γαζοφυλακίου.*

13^{3}: *κατέναντι τοῦ ἱεροῦ.*

15^{8}: *καὶ ἀναβὰς ὁ ὄχλος.*

15^{16}: *ἔσω τῆς αὐλῆς ὅ ἐστιν πραιτώριον.*

Aber alle diese Einzelheiten fehlen beiden Seitenreferenten, so dass hier überall die Frage sich erhebt, ob sie nicht erst vom Bearbeiter hinzugefügt sind. Dahin gehört auch:

15^{7} *μετὰ τῶν συστασιαστῶν δεδεμένος, οἵτινες ἐν τῇ στάσει φόνον πεποιήκεισαν.*

Wenn hier der Aufstand als ein bekanntes Ereignis behandelt wird, so kann das Jerusalemische Lokaltradition sein. Aber dieser Zug fehlt dem Matthäus und es ist nicht ausgeschlossen, dass er erst vom Bearbeiter eingefügt ist, der das Lukas-Evangelium kannte und hier 23^{19} die Veranlassung zu dieser Notiz fand. Der bestimmte Artikel wäre also einfach nur ein Zeichen davon, dass diesem Bearbeiter dieser Aufstand nunmehr als ein bekannter vorschwebte. Aber auch wer die Hypothese vom Bearbeiter unannehmbar findet, muss doch sagen, dass alle diese Kleinigkeiten, wie anschaulich sie auch sein mögen, uns keinen Ersatz leisten können für eine breite, aus dem Vollen geschöpfte, einwandfreie Erzählung vom Prozesse Jesu, wie ein

Jerusalemer, der jene Tage — wenn auch als halber Knabe — miterlebt hat, sie bieten können musste. Bei aller Bindung an die Erzählungen des Petrus begreift man doch nicht, wie ein Johannes Markus sich versagen konnte, hier die Darstellung mächtig anschwellen zu lassen zu einer packenden und reichhaltigen Schilderung des Endes seines Herrn. Statt dessen begnügt er sich mit dem dünnen Faden eines unanschaulichen Berichtes, dem er nur etliche Unglaublichkeiten hinzufügt.

Um so mehr Gewicht wird man legen auf die Reminiscenzen, die an dem Hause haften, wo Jesus das letzte Mahl hielt. Wenn man gefragt hat, ob sich hinter dem Wasserträger oder dem Hausherrn Johannes Markus verstecke, so können beide Fälle in Betracht kommen. Da die Mutter Act 12 im J. 44 als Hausbesitzerin erscheint, so wird der Vater nicht mehr am Leben gewesen sein. Aber zur Zeit des Todes Jesu kann er noch gelebt haben. Der mit Teppichen oder mit Polstern belegte Saal ist ein Detail, wie es sonst im Evangelium nicht oft vorkommt; es könnte sein Dasein eben dem allerpersönlichsten Interesse des Evangelisten verdanken. Aber, lassen wir einmal die Annahme gelten, dass das Haus aus Act 12 die Stätte des letzten Mahles war, so müssen wir mit in Kauf nehmen, dass dem Johannes Markus die Erinneruug so weit getrübt war, dass er jenes letzte Mahl für ein Passahmahl hielt. Ferner müssen wir die Schwierigkeit mit ertragen, dass Jesus an diesem Tage anders als an den übrigen erst am Abend in die Stadt gekommen sein würde, und schliesslich, dass er mit den Zwölfen, also auch mit Judas erschien, der dann im weiteren Verlauf des Abends abhanden kam. Die Vorgänge in Gethsemane sind, wie wir gesehen haben, nach einem guten Bericht erzählt (S. 300 ff.); aber die erste Scene ist stärker literarisch stilisiert, als wir es einem Augenzeugen zutrauen sollten und die Schilderung der Verhaftung sieht nicht gerade danach aus, als ob ein damals Mitanwesender sie dem Petrus nacherzählt hätte. Kurz — man kann nicht sagen, dass die Darstellung in den Jerusalemischen Kapiteln irgendwie die Annahme nahelegte, sie müsse von einem Jerusalemer oder gar von diesem bestimmten Jerusalemer herrühren. Was gut an dieser Überlieferung ist, das kann Alles auf Rechnung des Petrus kommen. Die kleinen Ausschmückungen aber, soweit sie wertvoll sind, stehen teils

nicht fest genug im synoptischen Text, teils sind sie nicht bedeutend genug, um den Beweis zu liefern für Jerusalemische Herkunft der ganzen letzten Kapitel. Der Reichtum an legendenhaften Zügen aber in diesem Abschnitt ist geradezu sehr ungünstig für die alte Annahme, dass Johannes Markus, der Jerusalemer, Verfasser unseres Evangeliums sei.

8. Wir kommen damit zu der Frage: Worauf beruht eigentlich die heute allgemein verbreitete Meinung, dass der Jerusalemer Johannes Markus, der Sohn der Maria (Act 12 12) und der Reisebegleiter des Barnabas und Saulus (12 25. 13 5. 13. 15 37. 39), das zweite Evangelium verfasst habe, oder — anders ausgedrückt — dass dieser Johannes Markus und der Markus, von dem Papias redet, eine und dieselbe Person sei. Die Identität Beider gilt heute für zweifellos, die Annahme, dass Johannes Markus der Verfasser des zweiten Evangeliums sei, als gewiss. Th. Zahn sagt: »die Versuche, zwei Markus im NT. zu unterscheiden, sind heute kaum noch einer Widerlegung bedürftig« (II ¹, 210).

Nicht immer war diese Anschauung die herrschende. Von neueren Hypothesen (Schleiermacher, Stud. u. Krit. 1832; Kienlen, ebenda 1843; Krenkel, der Apostel Johannes, 1871, S. 173 f.) sehe ich hier ab. Auch die Meinung des Hugo Grotius (in der Einleitung zum Markus-Kommentar opp. theol. Basel 1732 II, 291) hat als eine scharfsinnige Vermutung nur ein untergeordnetes Interesse für uns. Aber wichtig und interessant ist es, dass ältere, sehr gelehrte Kenner der altkirchlichen Überlieferung die Identität des Markus mit Johannes Markus für sehr zweifelhaft erklärt, ja mit Bestimmtheit geleugnet haben. Baronius hat in einer ausführlichen Erörterung (Annal. z. J. 45, cap. XLII ff.) zu erweisen gesucht, dass die Gleichsetzung aus chronologischen Gründen unmöglich sei. Er beruft sich hierfür auch auf die kirchliche Überlieferung. Er kennt nur ganz wenige und späte Vertreter der heute herrschenden Annahme, nämlich den Hieronymus (an einer später zu besprechenden Stelle), das Enkomion Barnabae des Mönchs Alexander (6. Jhh., Migne 87, 3. S. 4091 ff. und Acta SS. II, 439 f.), Nicephorus (h. e. II, 15) et si qui alii recentiores. Dagegen nennt er einige Zeugen für die Unterscheidung. Diese posi-

tiven Zeugnisse haben allerdings sehr geringen Wert [1]). Wichtig ist aber, dass diesem gelehrten Manne keine alte, unzweifelhafte und verbreitete altkirchliche Überlieferung bekannt war, die den Evangelisten mit Johannes Markus identificierte. Der Herausgeber einer Catena graecorum patrum in evangelium secundum Marcum (Rom 1673), der Jesuit Petrus Possinus, teilt zwei alte Prologe zum Markus-Evangelium mit, in denen die Identification ausgesprochen wird, einen anonymen und einen, der unter dem Namen Victors von Antiochia geht (p. 1). Dazu bemerkt er: »confundit hic autor Marcum Petri discipulum cum alio comite Pauli et Barnabae. In hoc non probatur, uti nec Victor, qui paulo post idem affirmat«. Die Sicherheit, mit der dies Urteil des Possinus auftritt, überraschte mich; ich ging der kirchlichen Überlieferung nach und fand zu meinem Erstaunen, dass die Gleichsetzung des Markus mit Johannes Markus erst spät und unsicher auftritt, dass wirklich alte Nachrichten hierüber nicht vorhanden sind. Man kann sich leicht an der Hand von Th. Zahns Daten (§ 51) überzeugen, dass es sich in den alten Überlieferungen über das Markusevangelium immer um Markus, den Schüler des Petrus, handelt, während von seinem Verhältnis zu Barnabas und Paulus, von seinem Namen Johannes Markus nicht die Rede ist.

Befragen wir zunächst das Neue Testament selber. Dass hier überall derselbe Markus gemeint sei, ist ein sehr naheliegendes Vorurteil; erwiesen werden kann es kaum. Wenn Paulus seinen Mitarbeiter Markus als den Vetter des Barnabas bezeichnet, so werden wir natürlich geneigt sein, an den Mann zu denken, der durch Barnabas dem Paulus zugeführt war, für den Barnabas dem Paulus gegenüber eintrat, und um dessen willen er sich von Paulus getrennt hat. Immerhin bleibt es ein Mangel, dass wir die erfolgte Aussöhnung des Apostels mit dem schwächlich Abgefallenen, ohne nähere Nachrichten zu

1) Basilius c. Eunom. V (opp. ed. Paris 1618 tom II, p. 140) sagt: *καὶ Παῦλος ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζόμενος· καὶ Ἰάκωβος ἐν Ἱερουσαλήμ· καὶ Μάρκος ἐν Ἀλεξανδρείᾳ· καὶ ἄλλος ἐν ἄλλῃ πόλει.* Diese Stelle beweist also nichts. Isidor (de vita et obitu sanct. patrum) ist vom Schriftstellerkatalog des Hieronymus abhängig, wo allerdings, wie wir sehen werden, Markus und Johannes Markus neben einander behandelt und nicht identificiert werden.

haben, postulieren müssen. Warum nennt Paulus ihn den Kolossern gegenüber den Vetter des Barnabas? Vermutlich, weil der Name dieses Mannes in Kolossae einen ausgezeichneten Klang hatte. Wir wissen Nichts von seinen Beziehungen zu Phrygien. Hoffentlich wussten die Kolosser um so besser Bescheid um ihn. Es wäre aber auch möglich, dass Paulus ihn so nannte, um ihn von einem andern Markus zu unterscheiden, der damals auch in Rom war. Vielleicht führte der Paulus-Schüler dort in Rom diesen unterscheidenden Beinamen.

Dass der Markus der Paulusbriefe mit dem im 1. Petrusbriefe genannten identisch sei, ist eine garnicht so naheliegende Annahme, wenigstens nicht für die, welche wie Zahn den 1. Petrusbrief im letzten Lebensjahr des Apostels (Frühjahr 64) geschrieben sein lassen, den Kolosserbrief aus Rom datieren (62) und den 2. Timotheusbrief ebenfalls (66). Denn, nachdem Markus im Kolosserbrief nach Kleinasien geschickt ist, befindet er sich zur Zeit des 1. Petrusbriefes wieder in Rom, zur Zeit des 2. Timotheusbriefes wieder in Asien. Natürlich ist das Alles möglich, aber etwas unruhig wird das Bild. Und von einer kleinasiatischen Wirksamkeit des Markus weiss die gesammte altkirchliche Überlieferung Nichts. Nach ihr hat Markus in Rom, in Ägypten, in Cypern, in Italien gewirkt. In Kleinasien kennt ihn nicht einmal die Legende. Auch sonst bietet die Identificierung des Petrinischen und Paulinischen Markus Schwierigkeiten. Unbekümmert um alle vorhandenen Gegensätze geht dieser Markus aus der Hand des Paulus in die des Petrus und dann wieder zu Paulus über. Der »Sohn« des Petrus hält mit gleicher Treue zu Paulus. Aber das ist nur eine Seite der Erscheinung, dass in der neutestamentlichen Überlieferung das Verhältnis des Markus zu Paulus und Barnabas so viel stärker hervortritt als das zu Petrus.

Lukas führt in der Apostelgeschichte den Johannes Markus als eine seinen Lesern bekannte Persönlichkeit ein (12 12). Er nennt ihn zwei Mal blos Johannes (13 5. 13); sonst fügt er hinzu *ὁ ἐπικαλούμενος* (*ἐπικληθείς*) *Μάρκος* (12 12. 25. 15 37). Dies tut er offenbar, um ihn von dem Zebedaiden zu unterscheiden. Diese Redeweise macht nicht gerade den Eindruck, als ob der Mann dem Verfasser und seinen Lesern vorwiegend unter dem Namen Markus bekannt gewesen wäre. Wenn diese Leser

in Rom zu suchen sind, und wenn dort irgend welche Kunde über Markus noch existierte, so hätte es doch näher gelegen, ihn zu nennen *Μάρκος ὁ καὶ Ἰωάννης* oder ähnlich. Vielleicht will auch Lukas diesen Markus von einem andern unterscheiden. Jedenfalls deutet er mit keiner Silbe an, dass dieser Mann für ihn als Verfasser seiner Hauptquelle, eines in den Gemeinden verbreiteten und hochgeschätzten Evangeliums, eine besondere Bedeutung habe [1]). Auch hat er nicht die geringste Andeutung gemacht von einem näheren Verhältnis des Johannes Markus zu Petrus. Nicht als Schüler und Nachfolger des Petrus tritt er in der ApG. auf, sondern lediglich als Gehilfe des Paulus und besonders des Barnabas. Lukas hat auch Nichts davon angedeutet, dass das Haus der Maria dasselbe gewesen wäre, wie das, in dem der Herr das letzte Mahl hielt oder, dass Johannes Markus mit dem Wasserträger oder mit dem Hausherrn identisch wäre. Und wenn er die Notiz von dem fliehenden Jüngling wirklich in seiner Markus-Vorlage gelesen hat, so hat er offenbar noch Nichts davon gewusst, dass dieser seltsame Flüchtling derselbe war, der später dem Apostel Paulus untreu wurde. Kurz — es ist doch sehr bemerkenswert, dass der älteste Schriftsteller, der zum Markus-Evangelium ein sehr nahes Verhältnis hatte, sich um all jene Lokal- und Personaltraditionen, auf die heut so viel Gewicht gelegt wird, nicht gekümmert hat.

Die kirchliche Überlieferung über den Verfasser unseres Evangeliums beginnt für uns mit Papias. Wir haben angenommen, dass er wirklich mit der Schrift des Markus, von der er redet, unser Evangelium meine. Das ist allerdings die Voraussetzung all unserer Untersuchungen. Freilich sagt Papias nicht, eins der vier Evangelien sei von Markus verfasst; er bezeichnet überhaupt die Schrift des Markus nicht näher; er setzt offenbar voraus, dass man wisse, welches Werk er meine. Eusebius aber, der den Zusammenhang der Papianischen Worte kannte, bezieht sie mit Bestimmtheit auf das Markusevangelium. Und so werden wir als zweifellos annehmen dürfen, dass Papias von dem zweiten unserer Evangelien rede.

1) Wenn Johannes Markus als *ὑπηρέτης* des Paulus bezeichnet wird, so darf man das natürlich nicht in Verbindung bringen mit den *ὑπηρέται τοῦ λόγου* im Prolog des Evangeliums. Unter diese Rubrik fallen Paulus und Barnabas, Petrus und Matthäus, aber nicht Markus.

Papias und sein Gewährsmann, »der Presbyter«, doch wohl der Presbyter Johannes, nennen den Verfasser nur Markus, nicht Johannes, und schweigen über sein Verhältnis zu Paulus. Das ist nicht auffallend. Denn sie haben es hier eben gerade nur mit Petrus zu tun, und auch Paulus nennt ja den Vetter des Barnabas nur Markus (Kol 4 10. Phl 24. II Tim 4 11), ohne den hebräischen Namen hinzuzufügen. Und von dem Presbyter Johannes wäre es nicht zu verwundern, wenn er den Namen bevorzugte, durch den Jener sich von ihm unterschied. Weiter sagt der Presbyter und sagt Papias von Markus, er sei kein Hörer und Nachfolger des Herrn gewesen, wohl aber sei er später dem Petrus »gefolgt« (ἠκολούθει). Wenn man es genau nimmt mit diesen Worten, so passt streng genommen weder die negative noch die positive Aussage ganz auf Johannes Markus. Denn dass dieser den Herrn überhaupt nicht gehört haben sollte, ist doch recht unwahrscheinlich, namentlich wenn an der Lokaltradition über den »Jüngling« und das Haus der Passahfeier irgend etwas ist. Andrerseits kann man doch mit dem besten Willen den Johannes Markus nicht als einen Begleiter oder »Nachfolger« des Petrus bezeichnen. Vergegenwärtigen wir uns die Daten: Nehmen wir mit Zahn u. a. an, dass Johannes Markus von Petrus bekehrt, vielleicht von ihm getauft ist (I Pt 5 13: ὁ υἱός μου) [1], so würde er allerdings in den Jahren von seiner Taufe bis zur Übersiedlung nach Antiochien und ersten Missionsreise des Paulus zu Jerusalem in der Nähe und Lehre des Petrus geblieben sein. Aber dies ist auch die einzige längere Zeit. Vom Jahre 44 etwa an steht er bei Weitem mehr unter dem Einfluss des Barnabas und Paulus. Nach der Trennung von Paulus Act 15 37f. etwa im Jahre 52 geht er mit Barnabas nach Cypern. Während der 10 Jahre

1) Auch diese Annahme ist nicht so ganz widerspruchslos mit der andern zu vereinigen, dass Johannes Markus der fliehende Jüngling war. Wenn Jesus in seinem oder seines Vaters Hause das Mahl hielt, so sollte man doch denken, dass die Bewohner dieses Hauses Jünger, Anhänger Jesu waren, die ebenso wenig erst getauft zu werden brauchten, wie die Zwölfe. Und der »Jüngling« ging doch wohl nur deshalb mit nach Gethsemane, weil die leidenschaftliche Liebe und Begeisterung für Jesus ihn dazu trieb. Und trotzdem soll er erst von Petrus bekehrt und getauft sein?

bis zur Römischen Gefangenschaft des Paulus erfahren wir Nichts über ihn. Dass er in dieser Zeit Begleiter und Schüler des Petrus gewesen sei, ist möglich, aber nicht bezeugt. Im Kolosserbrief erscheint er als Genosse des Paulus (um 62) und wird nach Kleinasien gesandt. Im Jahre 63/64 soll er nach Zahn wieder in Rom gewesen sein in der Nähe des Petrus (I Pt 5 13), im Jahre 66 nach II Tim 4 11 wieder in Kleinasien, wird aber nach Rom citiert. Wenn man diese Daten, wie Zahn sie zusammenstellt, betrachtet, so fällt auf, wie sehr hier Petrus zurücktritt. Dass Johannes Markus etwa ein ständiger Begleiter des Petrus auf seinen Missionsreisen gewesen wäre, ist aus der neutestamentlichen Überlieferung wenigstens nicht zu erkennen. Es überwiegt das Verhältnis zu Paulus. Das gibt auch Th. Zahn zu (Einl. II [1], 219): »dass er vor dem J. 63, als Pt nach Rom kam, jemals längere Zeit in der Umgebung des Pt verweilt habe, ist äusserst unwahrscheinlich«. Aber Zahn sucht diese Gegeninstanz zu entkräften, indem er den Ausdruck *παρηκολούθησεν . . . τῷ Πέτρῳ* nicht auf Reisebegleitung bezieht, sondern auf das Schülerverhältnis. Nun ist ja kein Zweifel, dass gelegentlich der Ausdruck *ἀκολουθεῖν* und ähnliche gebraucht werden, um das Schülerverhältnis auszudrücken (z. B. Eus. III, 39, 4: *εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι*) — aber auch dann ist die Vorstellung des Nachfolgens, Begleitens keineswegs erloschen. Und gerade an unserer Papiasstelle ist ganz klar, dass sie überwiegt, denn von dem »Nachfolgen« wird ja das »Hören« ausdrücklich unterschieden (*οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ*). Besonders charakteristisch ist die von Eusebius reproducierte Clemensstelle (Eus. VI, 14, 5): *τὸν Μάρκον, ὡσὰν ἀκολουθήσαντα αἰτῷ πόρρωθεν, καὶ μεμνημένον τῶν λεχθέντων . . .* Natürlich wird man das *πόρρωθεν* hier zeitlich fassen müssen; aber es besagt nicht, dass Markus in längst vergangener Zeit einmal Schüler des Petrus war, sondern dass er von alter Zeit her sich in seiner Nachfolge befand [1]). Die Worte würden

1) Zahn sucht die Schwierigkeit folgendermassen zu überwinden (II [1], 204): »Dass gerade Mr dazu aufgefordert wird, wird vielmehr dadurch motiviert, dass er nicht wie die Römer erst neuerdings, sondern schon seit langem in viel früherer Zeit ein Schüler des Pt

recht schlecht passen, wenn der Markus, von dem sie reden, mit so starken Unterbrechungen in der Nähe des Petrus geweilt hätte. Wenn Papias und Clemens den Johannes Markus meinten, so haben sie hoffentlich eine reichere Kunde über seine Beziehungen zu Petrus besessen als wir. Sonst wäre ihre Aussage übertrieben und einseitig.

Irenaeus, der ja allerdings von Papias abhängig ist, nennt den Verfasser des zweiten Evangeliums nur Markus (III 1, 1 vgl. 10 6). Nachdem er von Matthäus gesagt hat, er habe sein Evangelium veröffentlicht, während Petrus und Paulus in Rom das Evangelium predigten und die Kirche gründeten, fährt er fort: *μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον Μάρκος, ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου, καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκε.* Obwohl also Paulus unmittelbar vorher erwähnt ist, wird trotz Kol 4 10 von einem Schüler- und Mitarbeiterverhältnis des Markus zu ihm nichts gesagt. Ebenso reden Tertullian (c. Marc. IV, 5: licet et Marcus quod edidit Petri affirmetur, cujus interpres Marcus), Clemens (Eus. VI, 14, 5), Origenes (Eus. VI 25, 5: *δεύτερον δὲ τὸ κατὰ Μάρκον, ὡς Πέτρος ὑφηγήσατο αὐτῷ, ποιήσαντα, ὃν καὶ υἱὸν ἐν τῇ καθολικῇ ἐπιστολῇ διὰ τούτων ὡμολόγησε φάσκων: »ἀσπάζεται ὑμᾶς«* etc.), Victorin (Haussleiter, Theol. Lit. Blatt 1895, S. 194: Marcus interpres Petri) nur von Markus, dem Schüler des Petrus. Dasselbe gilt von Eusebius an allen Stellen, die von Markus reden (II, 15, 1. III, 24, 14. 39, 14. 15. dem. ev. III, 5, 89. 91—95. theoph. IV 6 = Mai, nova bibl. IV, 1, 121). Eine Gelegenheit, die Kombination zu vollziehen, oder sich überhaupt über Johannes Markus auszusprechen, wäre gewesen an der Stelle, wo er die Erwägungen des Dionysius von Alexandrien mitteilt über den Verfasser der Apokalypse (VII, 25). Hier erörtert Dionysius auch die Frage, ob Johannes Markus die Apokalypse verfasst haben könnte (25, 15). Er entscheidet sich dagegen. Aber er verwertet hierbei nicht das Argument, dass man ja die Art dieses Schriftstellers aus dem Evangelium kenne. Und auch Eusebius hat seinerseits nicht hinzugefügt, dass Johannes Markus ja der Verfasser des Evangeliums sei.

---

gewesen, in dessen Nähe gelebt und reichlich Gelegenheit gehabt hat, dessen Erzählungen zu hören und seinem Gedächtnis einzuprägen«.

Sehr interessant ist das Verhalten des Hieronymus. In der Erklärung des Philemonbriefes vom Jahre 387/88 (Migne 26, 618) sagt er bei Erwähnung des Markus: Caeterum cooperatores evangelii et vinculorum suorum, cum ad Philemonem scriberet, Marcum posuit, quem puto evangelii conditorem .... Deutlich ist, dass Hieronymus hier nicht über eine unzweifelhafte Überlieferung verfügte. Er teilt eine Meinung mit, die er sich gebildet hat. Diese Ansicht hat er aber in späteren Werken nicht wiederholt, vermutlich, weil er für sie keinen Anhalt bei seinem Hauptgewährsmann Eusebius fand. Besonders in dem Schriftstellerkatalog vom Jahre 392 lässt er sich die Gelegenheit zu dieser Kombination entgehen. Im Artikel VI über Barnabas erwähnt er den Johannes Markus: Hic postea propter Johannem discipulum, qui et Marcus vocabatur, separatur a Paulo ....; im VIII. Artikel, der von Markus handelt, greift er nicht auf jene Stelle zurück, identificiert den Markus nicht mit Johannes Markus, bringt auch aus der früheren Lebensgeschichte des Evangelisten Nichts, sondern berichtet einfach nach Eusebius: Marcus, discipulus et interpres Petri, juxta quod Petrum referentem audierat, rogatus Romae a fratribus breve scripsit evangelium .... Diese Zurückhaltung ist um so bemerkenswerter, als Hieronymus früher schon einmal die Kombination vollzogen hat. Sie scheint ihm doch nicht genügend sicher gewesen zu sein. Eine breite, allgemein anerkannte Überlieferung gab es in diesem Punkte damals offenbar nicht.

Allerdings fehlt es nun nicht an Spuren, dass die Identificierung des Petrinischen Markus mit Johannes Markus sich schon früh zu vollziehen begann. Aber diese Kombination tritt zunächst in etwas versteckter Weise auf, ich möchte sagen: sie wird unbewusst gemacht.

Bei Adamantius (ed. van den Sande Bakhuyzen 1901, S. 10) werden Markus und Lukas dem Markioniten gegenüber als Mitarbeiter des Paulus bezeichnet. Die polemische Situation bringt es mit sich, dass das Verhältnis zu Paulus in den Vordergrund gerückt wird. Beweisstelle ist Kol 4_{10}.

Ein weiteres Zeichen eines Zusammenfliessens beider Überlieferungskreise ist das Auftauchen der Alexandrinischen Überlieferung. Die Nachricht, dass Markus das Evan-

gelium nach Ägypten gebracht habe und in Alexandria Gemeinden gegründet habe, findet sich bei Eusebius II, 16.

Nämlich, nachdem er im 15. Kapitel über die Entstehung des Markus-Evangeliums berichtet hat, mit ausdrücklicher Berufung auf Clemens von Alexandrien, fährt er fort: *Τοῦτον δὲ τὸν Μάρκον πρῶτόν φασιν ἐπὶ τῆς Αἰγύπτου στειλάμενον τὸ εὐαγγέλιον, ὃ δὴ καὶ συνεγράψατο, κηρῦξαι, ἐκκλησίας τε πρῶτον ἐπ᾽ αὐτῆς Ἀλεξανδρείας συστήσασθαι.* Diese Notiz entnimmt er offensichtlich nicht dem Clemens, sondern einer anonymen Überlieferung. Wie gut oder schlecht diese durch *φασίν* eingeführte Kunde sein möge — sie ist eng verbunden mit der Zurückführung der »Therapeuten« Philos auf die Wirksamkeit des Markus —, Eusebius hat sie jedenfalls nicht in Verbindung mit der Nachricht über die Entstehung des Markusevangeliums vorgefunden: die Römische und die Alexandrinische Überlieferung werden unvermittelt neben einander gestellt. Dass die Alexandrinische Überlieferung zu den übrigen Nachrichten, die Eusebius besass, nicht recht passen will, erkennt man an Folgendem. Die Papiasnachricht sagt zwar nicht ausdrücklich, setzt aber voraus, dass Markus seine Schrift nach dem Tode des Petrus geschrieben hat, wobei er eben lediglich auf seine Erinnerungen angewiesen war. Irenäus (Eus. V, 8, 3) sagt ausdrücklich, dass sie nach dem Hingang des Paulus und Petrus veröffentlicht sei. Clemens (Eus. VI, 14, 6) lässt zwar die ersten Aufzeichnungen noch zu Lebzeiten des Petrus entstehen, aber schliesst nicht aus, dass die definitive Veröffentlichung erst nach dem Tode des Apostels erfolgte. Eusebius aber hat sich eine Anschauung gebildet, die ganz hiervon abweicht. Dass er den Petrus die Abfassung des Evangeliums nicht nur erleben sondern auch bestätigen lässt, ist nur ein kleiner Schritt über Clemens hinaus. Aber dem Irenaeus und Papias widerspricht die chronologische Gesamtauffassung des Eusebius. Denn er lässt den Markus früher sterben als den Petrus. Markus erhält nach der Chronik im J. 2077/8 Abr. = 7/8 Nero einen Nachfolger auf dem Bischofsstuhl in Alexandrien, und in der KG. folgt auf diesen Thronwechsel II, 24 die Nachricht vom Märtyrertode des Petrus II, 25, der nach der Chronik im J. 2083/4 Abr. = 13/14 Nero erfolgte. Wenn Eusebius es also auch nicht direkt sagt, dass Markus vor Petrus gestorben sei, so hat er es

doch wohl so gemeint. Jedenfalls hat ihn Hieronymus de vir. ill. VIII so verstanden: mortuus est autem octavo Neronis anno et sepultus Alexandriae.

Man sieht, dass die Alexandrinische Tradition, von der Papias, Irenaeus und, wie es scheint, auch Clemens und Origenes nichts wissen, mit der Römischen nicht recht vereinbar ist; beide Überlieferungen haben offenbar von Haus aus Nichts mit einander zu tun. In überraschender Weise tritt dies noch in der späteren Legende hervor. Obwohl nämlich durch Eusebius längst die Meinung offiziell geworden war, dass der Evangelist Markus, der Schüler des Petrus, die Alexandrinische Kirche gegründet habe, scheinen die apokryphen Apostelakten davon noch Nichts zu wissen. Sie bringen die Alexandrinische Tradition nur mit Johannes Markus in Verbindung.

In den *περίοδοι* des Barnabas (ed. Tischendorf p. 73), geschrieben bald nach 488 (vgl. Lipsius II, 2, 270 ff.), tritt Johannes Markus als Erzähler auf. In Abweichung von der Apostelgeschichte sagt er von sich, er sei früher ein Diener des Kyrillos, des Oberpriesters des Zeus gewesen und in Ikonium von Paulus und Barnabas bekehrt und getauft — aber nicht von Petrus. In einer Vision erscheint ihm der Herr und legt ihm zu seinem frühern Namen Johannes den Namen Markus bei. Von Maria, von dem Jerusalemischen Hause, von einem Verhältnis zu Petrus kein Wort. Nach Rom kommt er überhaupt nicht. Nach dem Tode des Barnabas auf Cypern geht er direkt nach Ägypten, wo er das Evangelium predigt, das er von den Aposteln empfangen hat. Von Abfassung einer Evangelienschrift ist keine Rede. Das ist um so auffallender, als der Verfasser sehr grosses Gewicht auf das Matthäus-Evangelium legt. Barnabas lehrt aus dem Matthäus-Evangelium und heilt Kranke mit diesem Evangelienbuch; dies Buch wird ihm bei der Bestattung auf die Brust gelegt.

Das Martyrium des Markus (Migne 115, 164 ff. und Acta S. S. April Tom. III, p. XLVI ff. vgl. Lipsius II, 2, 329 ff.), verfasst wahrscheinlich noch vor 400, setzt ein mit der Predigt des Markus in Ägypten. Dies Missionsgebiet sei ihm bei der Apostelteilung zugewiesen (*τῶν ἀποστόλων διαμεριστέντων κατὰ τὴν πᾶσαν οἰκουμένην, ἔλαχε τὸν ἁγιώτατον Μάρκον ἐν τῇ κατ᾽ Αἴγυπτον χώρᾳ ἐλθεῖν θεοῦ βουλήσει*). Von

einer Entsendung durch Petrus, von einem Schülerverhältnis zu diesem Apostel kein Wort. Sehr merkwürdig ist es, wie die Akten den Namen εὐαγγελιστής erklären. Sie sagen, die Kanones der heiligen und apostolischen Kirche hätten ihm den Namen gegeben, weil er zuerst in Ägypten das Evangelium gepredigt habe. Also nicht, weil er ein Evangelium geschrieben hat, heisst er so. Man sollte wirklich denken, dass in diesen späten legendenhaften Traditionen eine alte Überlieferung nachklänge, die den Gründer der Alexandrinischen Kirche noch nicht mit dem Evangelisten Markus identificierte.

Erst die laudatio Barnabae des Mönches Alexander aus dem 6. Jahrhundert (Migne 87, 3 Acta S. S. Juni II, 439 f.), die nach Lipsius möglicherweise die περίοδοι, wahrscheinlich aber die Akten des Markus benutzt (II 12, 339), kombiniert die Johannes-Markus-Überlieferung mit der Römischen Markus-Tradition, aber in einer so ungeschickten Weise, dass man das Unorganische dieser Verbindung deutlich spürt. Nachdem der Verfasser die Reisen des Markus mit Barnabas bis Cypern erledigt hat, lässt er ihn nach Ephesus zu Paulus gehen, der ihn bei sich behält. Dann, als dem Petrus durch göttliche Offenbarung der Auftrag geworden war, nach Rom zu gehen, nahm er auch den Markus mit sich, quem quodammodo sibi filium genuerat. Man sieht, der Verfasser kann sich nicht recht erklären, wie Markus plötzlich zu dem nahen Verhältnis zu Petrus kommt. Im Hause seiner Mutter verkehrt nur Barnabas, Markus gehörte von vorn herein zu den 120 Jüngern der Apostelgeschichte — kurz das Schülerverhältnis zu Petrus ist im Verlauf der Vita nicht vorgesehen und muss nun nachgeholt werden. Wieder ein Zeichen davon, dass die beiden Überlieferungskreise von Haus aus nicht auf einander berechnet sind.

Wenn also so spät noch die Alexandrinische Überlieferung ein von der Römischen getrenntes Dasein fristet, so müssen wir um so dringlicher fragen: wie kommt Eusebius zu der Alexandrinischen Tradition, die er II 16 mit der Römischen verbindet? Die Römische Überlieferung schöpft er aus dem Alexandriner Clemens — woher hat er die Alexandrinische? Diese Frage kann nur beantwortet werden durch eine genauere Erörterung der ganzen, jüngst auch von Harnack behandelten (Zeitschr. f. d. neut. Wissenschaft, 3. Jahrg. 1902, S. 159 ff.) Eusebius-

Stelle (II 15. 16). . . *τοσοῦτο δ' ἐπέλαμψεν ταῖς τῶν ἀκροατῶν τοῦ Πέτρου διανοίαις εὐσεβείας φέγγος, ὡς μὴ τῇ εἰσάπαξ ἱκανῶς ἔχειν ἀρκεῖσθαι ἀκοῇ, μηδὲ τῇ ἀγράφῳ τοῦ θείου κηρύγματος διδασκαλίᾳ, παρακλήσεσι δὲ παντοίαις Μάρκον, οἱ τὸ εὐαγγέλιον φέρεται, ἀκόλουθον ὄντα Πέτρου λιπαρῆσαι, ὡς ἂν καὶ διὰ γραφῆς ὑπόμνημα τῆς διὰ λόγου παραδοθείσης αὐτοῖς καταλείψοι διδασκαλίας, μὴ πρότερόν τε ἀνεῖναι ἢ κατεργάσαθαι τὸν ἄνδρα, καὶ ταύτῃ αἰτίους γενέσθαι τῆς τοῦ λεγομένου κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου γραφῆς.*

γνόντα δὲ τὸ πραχθέν φασι τὸν ἀπόστολον ἀποκαλύψαντος αὐτῷ τοῦ πνεύματος ἡσθῆναι τῇ τῶν ἀνδρῶν προθυμίᾳ, κυρῶσαί τε τὴν γραφὴν εἰς ἔντευξιν ταῖς ἐκκλησίαις

Κλήμης ἐν ἕκτῳ τῶν Ὑποτυπώσεων παρατέθειται τὴν ἱστορίαν, συνεπιμαρτυρεῖ δ' αὐτῷ καὶ ὁ Ἱεραπολίτης ἐπίσκοπος ὀνόματι Παπίας

τοῦ δὲ Μάρκου μνημονεύειν τὸν Πέτρον ἐν τῇ προτέρᾳ ἐπιστολῇ, ἣν καὶ συντάξαι φασὶν ἐπ' αὐτῆς Ῥώμης, σημαίνειν τε τοῦτ' αὐτὸν, τὴν πόλιν τροπικώτερον Βαβυλῶνα προσειπόντα διὰ τούτων »ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτὴ καὶ Μάρκος ὁ υἱός μου«.

τοῦτον δὲ τὸν Μάρκον φασιν ἐπὶ τῆς Αἰγύπτου στειλάμενον τὸ εὐαγγέλιον ὃ δὴ καὶ συνεγράψατο κηρῦξαι, ἐκκλησίας τε πρῶτον ἐπ' αὐτῆς Ἀλεξανδρείας συστήσασθαι.

Th. Zahn hat zu beweisen versucht (II, 214 f. 20), dass der Inhalt des vierten Absatzes auf Papias zurückgehe. Der Satz *τοῦ δὲ Μάρκου μνημονεύειν τὸν Πέτρον* u. s. w. sei also noch von dem *συνεπιμαρτυρεῖ* des vorigen Absatzes abhängig. Harnack hat in dem citierten Aufsatz diese Auslegung mit Recht als sprachlich und sachlich gleich unmöglich abgewiesen. Ich verweise auf seine Ausführungen. Weder Clemens noch Papias können als Gewährsmänner für das im 4. und 5. Absatz Enthaltene in Betracht kommen. Aber es bleiben Schwierigkeiten bestehen. Der Infinitiv *μνημονεύειν* schwebt in der Luft, wenn man ihn nicht über den dritten Absatz weg, der dann Parenthese wäre, von dem ersten *φασίν* abhängig machen will. Aber das hat keinen Sinn. Denn warum sollte Eusebius es als eine Überlieferung bezeichnen, dass Petrus den Markus erwähne? Dies ist doch eine unzweifelhafte Tatsache. Man muss also entweder mit Harnack an-

nehmen, dass dem Eusebius »die vielen Infinitive verhängnisvoll geworden seien«. »Augenscheinlich glaubte er, er habe bisher in indirekter Rede erzählt und braucht daher nun diese«. Oder man muss den Text ändern und statt *μνημονεύειν . . . τὸν Πέτρον* schreiben: *μνημονεύει . . . ὁ Πέτρος*. Diese Änderung ist um so leichter, als man wohl verstehen kann, dass die Schreiber durch die vielen Infinitive in Verwirrung gebracht worden sind. Wie man aber auch interpretiere — der Inhalt des Satzes *τοῦ δὲ Μάρκου μνημονεύειν τὸν Πέτρον* ist nicht Mitteilung einer Überlieferung, sondern hier redet Eusebius selbst und nicht irgend ein Gewährsmann. Das wird auch durch folgende Erwägung wahrscheinlich. Es gibt noch eine Stelle bei Eusebius, wo auf die Erwähnung des Markus-Evangeliums und seiner Entstehung unter dem Einfluss des Petrus das Citat I Pt 5 13 folgt. Das ist die Mitteilung aus Origenes VI, 25, 5: »*δεύτερον δὲ τὸ κατὰ Μάρκον, ὡς Πέτρος ὑφηγήσατο αὐτῷ, ποιήσαντα, ὃν καὶ υἱὸν ἐν τῇ καθολικῇ ἐπιστολῇ διὰ τούτων ὡμολόγησε φάσκων· ἀσπάζεται* etc.« Es wäre nun doch recht auffallend, wenn dies Citat aus I Pt 5 13 nicht nur bei Origenes sondern auch bei Clemens oder Papias oder sonst einem Gewährsmann des Eusebius auf die Notiz über das Markusevangelium gefolgt wäre, als ob sie notwendig dazu gehörte. Nun aber lässt sich leicht zeigen, bei wem sie original und gut motiviert ist. In der Ausführung des Origenes steht die Berufung auf den 1. Petrusbrief in Parallele zu der Bemerkung beim Lukas-Evangelium »*καὶ τρίτον τὸ κατὰ Λουκᾶν, τὸ ὑπὸ Παύλου ἐπαινούμενον εὐαγγέλιον . . .*« Zwischen den beiden, einer Beglaubigung nicht weiter bedürftigen, Apostelevangelien werden die zwei Evangelien der Apostelschüler mit der Empfehlung ihrer Apostel genannt. An unserer Stelle im 2. Buch ist dieser Zusammenhang, ist vor Allem die Parallele mit Lukas weggefallen. Schon hieran zeigt sich, dass das Citat seiner ursprünglichen Stellung entfremdet ist. Aber auch sonst steht es hier unorganisch. Dass Markus der Verfasser des Evangeliums ist, braucht Eusebius nicht zu beweisen; das setzt er voraus (*Μ., οὗ τὸ εὐαγγέλιον φέρεται*); dass es apostolischen Wert hat, das liegt ja in der Bestätigung des Petrus. Wie kommt Eusebius hier überhaupt auf das Markusevangelium zu sprechen? Der Gesichtspunkt ist hier weder ein kanongeschicht-

licher noch ein literaturgeschichtlicher. Sondern der Grund der Einordnung ist lediglich die Chronologie. Wir befinden uns in der Regierungszeit des Claudius (8 1. 9 1. 13 3. 14 6. 17 1). Damals war Petrus in Rom. Damals entstand das Markusevangelium. Das wird hier, an dem chronologisch richtigen Punkte, erzählt. Diesem chronologischen Interesse dient nun auch das Citat aus I Pt 5 13. Nicht, dass Petrus den Markus erwähnt, ist die Hauptsache — das ist nur der Übergang zu dem hier wichtigen Hauptgedanken, dass nach einer anonymen Überlieferung (*φασίν*) der Petrusbrief auch in Rom entstanden ist (*ἦν καὶ συντάξαι φασὶν ἐπ' αὐτῆς Ῥώμης*). Da ferner Markus damals noch in der Nähe des Petrus weilte, so ist eben hier — vor der Übersiedlung des Markus nach Ägypten — der genau richtige Punkt, an dem die Abfassung dieses Briefes chronologisch erwähnt werden musste. So hat Eusebius die Notiz aus Origenes, die dort der Beglaubigung des Evangeliums diente, aus chronologischen Rücksichten hierher gesetzt. Er verbindet damit eine Überlieferung, welche besagte, dass der Brief in Rom geschrieben sei, und dass Petrus dies durch den Namen »Babylon« in tropischer Weise andeute. Die Überlieferung selbst aber hatte kein chronologisches, sondern ein exegetisch-literaturgeschichtliches Interesse. Woher Eusebius sie hat, ist ganz zweifelhaft; keinesfalls von Clemens, der Babylon im eigentlichen Sinne verstanden hat (Zahn, Forschungen III, 83. 95. 102. 72 f.). Wahrscheinlich aber stammt sie auch aus einer andern Quelle als die beiden Überlieferungen, die Eusebius in diesem Abschnitt mit *φασίν* einführt. Die eine, dass Petrus das Evangelium des Markus gebilligt und bestätigt habe, ist eine Weiterbildung der Erzählung des Clemens. Die andere aber, dass Markus nach Ägypten gereist sei und dort dasselbe Evangelium, das er niedergeschrieben hatte, verkündigt habe u. s. w., lässt sich vielleicht etwas näher bestimmen. Sie hat nämlich einen ganz präzisen, chronologischen Charakter. Sie enthält folgende Angaben:

1) Sie spielt unter der Regierung des Claudius,
2) nach der Abfassung des Evangeliums,
3) Markus geht von Rom nach Ägypten,
4) gründet als erster dort Gemeinden.

Das ist eine Kombination der Daten, die Eusebius in der Chronik folgendermassen einsetzt (vgl. Harnack, Chronologie S. 70):

Armen.	Hieron.
Abr. 2055 = Gaius 3: Petrus ap. . . . Romanorum urbem proficiscitur ibique ev. praedicat	Abr. 2058 = Claudius 2: Petrus ap. . . . Romam mittitur, ubi ev. praedicaus . . . .
» 2057 = Claudius 1: Marcus evangelista, interpres Petri in Egiptum et Alexandriam profectus uncti domini verbum annuntiabat	» 2059 = Claudius 3: Marcus evangelista, interpres Petri Aegypto et Alexandriae Christum adnuntiat.

Dieselbe chronographische Quelle, die Eusebius in der Chronik benutzt, hat er hier auch in der Kirchengeschichte zu Grunde gelegt. Harnack ist der Überzeugung, dass er hier dem Julius Africanus folgt (S. 123 ff.). Wie es damit stehen möge — jedenfalls ist klar, dass Eusebius die Erzählung des Clemens eingebettet hat in ein chronologisches Schema, welches die beiden Daten enthielt: Ankunft des Petrus in Rom, Übergang des Markus nach Ägypten.

Für uns ist hieran wichtig: Eusebius benutzt eine Überlieferung, in der die Römisch-Petrinische Markustradition bereits mit der Alexandrinischen Überlieferung verbunden war. In ihr braucht nicht gerade die Abfassung des Markusevangeliums erzählt zu sein, wohl aber gilt ihr Markus als Evangelist und interpres Petri, aber noch nicht als 1. Bischof von Alexandrien (vgl. II, 24 *μετὰ Μάρκον τὸν εὐαγγελιστὴν . . Ἀννιανὸς τὴν λειτουργίαν διαδέχεται.* Chron. Abr. 2077/78 = Nero 7/8: post Marcum evangelistam primus Alexandriae ecclesiae ordinatur episcopus Annianus [Hieron.]).

Dieselbe Kombination findet sich auch in dem altlateinischen Prologe zum Markus-Evangelium (Wordsworth, Nov. Test. Lat. I, 172), der mit den andern »monarchianischen Prologen zu den vier Evangelien« neuerdings von Corssen einer so belehrenden Bearbeitung unterzogen worden ist (Texte und Untersuchungen XV, Heft 1. 1897. Vgl. dazu Jülicher in den GGA. 1896, S. 841 ff. und Th. Zahn, Einleitung II [1], 181 f.). Nach Corssens sehr überzeugender Beweisführung wäre der Prolog nicht später als etwa um 230 in Rom geschrieben von

einem Monarchianer, auf Grund griechischer Quellen. Aus solchen Quellen oder, allgemeiner gesagt, aus älterer Überlieferung, die dem Verfasser unanfechtbar ist, stammen die Sätze: »Marcus evangelista Dei et Petri in baptismate filius atque in divino sermone discipulus, sacerdotium in Israhel agens, secundum carnem levita, conversus ad fidem Christi evangelium in Italia scripsit«. »Denique amputasse sibi post fidem pollicem dicitur, ut sacerdotio reprobus haberetur; sed tantum consentiens fidei praedestinata potuit electio, ut nec sic in opere verbi perderet quod prius meruerat in genere. Nam Alexandriae episcopus fuit«. Hier steht neben einander:

1) die Römisch-Petrinische,

2) die Alexandrinische Tradition;

dazu aber kommt — und das ist das Wichtigste —

3) die Überlieferung von der levitischen Abstammung und priesterlichen Vergangenheit des Markus. Die Worte secundum carnem levita scheinen ja nun unzweifelhaft ein Symptom davon zu sein, dass hier der Vetter des Leviten Barnabas, Johannes Markus gemeint ist. Wir hätten demnach etwa um das Jahr 200 in Rom eine Überlieferung gefunden, in der alle drei Nachrichtengruppen bereits vereinigt sind: Markus, der Vetter des Barnabas, der Schüler des Petrus, der Gründer der Alexandrinischen Kirche. Hierzu stellen wir die andere Tatsache, dass auch Hippolyt (Philos. VII, 30) den Beinamen des Markus κολοβοδάκτυλος kennt [1]).

Damit scheint Hippolyt auf dieselbe Überlieferung anzuspielen, die von dem Prolog vorausgesetzt wird. Der Prolog zum Codex Toletanus sucht zwar den Namen des Markus auf andere Weise zu erklären — er scheint also die Nachricht von der Selbstverstümmlung des Priesters Markus nicht zu billigen. Und so könnte ja auch Hippolyt den Beinamen kennen, ohne dass er damit für die Legende einträte. Aber die vermutliche Zeitnähe der beiden Römischen Zeugen macht doch sehr wahr-

1) Vgl. dazu den Prolog im Codex Toletanus: Marcus qui et colobodactilus est nominatus ideo quod a caetera corporis proceritate digitos minores habuisset; vgl. die arabische Handschrift (Zeitsch. d. deutsch. morgenl. Gesellschaft VIII, 586. XIII, 475), in der derselbe Name vorkommt.

scheinlich, dass die Geschichte von der Selbstverstümmelung damals in Rom bekannt war. Es kommt hier Nichts darauf an, ob an ihr etwas Geschichtliches ist oder ob sie als reine Legende betrachtet werden muss. Für uns ist in diesem Zusammenhang etwas anderes wichtiger. Die Erzählung, dass Markus, um sich dem Priesterdienst zu entziehen, den Daumen sich amputiert habe, setzt voraus, dass er Priester war (sacerdotium in Israhel agens), also nicht Levit. Nur vom Priester wird körperliche Makellosigkeit verlangt, nicht vom Leviten. Die beiden Dinge, die unser Prolog zusammenstellt, dass er Priester war und secundum carnem levita, schliessen einander aus. Hier sind wieder zwei Überlieferungskreise unorganisch mit einander verbunden. Gegeben war in Rom offenbar die Nachricht, dass der »Stummelfingrige« ehemals Priester war. Auf der Suche nach einem biblischen Beleg hierfür konnte man nichts anders finden, als das Zeugnis, dass Barnabas Levit war; folglich musste sein Vetter ebenfalls levitischer Abstammung gewesen sein. Dass Levit etwas anderes ist als Priester, kümmerte den, der diese Kombination anstellte, nicht. Aber wie dem auch sei — es gab also in Rom um 200 eine Überlieferung, in der vorausgesetzt war, Markus der Schüler des Petrus und der Vetter des Barnabas seien identisch, eine Überlieferung freilich legendenhafter Natur, aber immerhin — die Kombination war vollzogen und vielleicht sogar einem Hippolyt bekannt.

Um so bemerkenswerter ist, dass sie nicht von Eusebius aufgenommen ist. Man kann das daraus erklären, dass die Schätze der Caesareensischen Bibliothek ihm zufällig nichts Derartiges boten. Aber daraus folgt nur, dass jene Überlieferung nicht allgemein verbreitet war, dass sie einen apokryphen Charakter hatte. Noch befremdender ist es, dass Hieronymus keine Kunde von der Legende verrät, obwohl er die »monarchianischen Prologe« wohl hätte kennen können. Wenn auch Eusebius sein Hauptgewährsmann ist, so hat er doch, wie die Stelle im Philemon-Kommentar zeigt, auch selbständig über die Frage nach dem Verfasser des Evangeliums und seinem Verhältnis zu Paulus nachgedacht. Hätte er die Legende unsres Prologes gekannt oder anerkannt, so würde er statt jenes »puto« doch wohl etwas Bestimmteres gesagt haben. Da er Werke des

Hippolyt gekannt hat, so scheint auch in diesen jene Kombination nicht mit Sicherheit vorgetragen worden zu sein.

Eine mögliche Hypothese über die Herkunft dieser anonymen Überlieferung soll wenigstens erwogen werden. Es ist, zuletzt von Corssen, gezeigt worden, dass der Prolog zu Johannes von den Johannes-Akten des Leucius abhängig ist. Nun ist andererseits von Zahn die Annahme begründet worden und auch gegen Harnacks Widerspruch (Chronologie S. 552 ff.) aufrecht erhalten (Gesch. d. Kanons II, 839ff. Neue kchl. Zeitsch. 1899, 210. Einleitung II[1], 389), dass derselbe Schriftsteller, der die Johannesakten unter dem Namen des Leucius geschrieben hat, auch die Petrusakten geschrieben habe. Vorausgesetzt, dass diese Annahme richtig ist, so wäre die weitere nicht allzu kühn, dass der Verf. der Prologe auch diese Akten gekannt habe. In den erhaltenen Resten der Petrusakten (Lipsius, acta app. apocr. I, p. 1—22; 45—103) ist nun freilich Markus nicht erwähnt. In Rom erscheint er nicht als Begleiter des Paulus. Auch wird das Markusevangelium nicht genannt[1]); das einmal erwähnte Evangelienbuch erscheint vielmehr als ein Werk der Apostel (p. 67[2]). Wenn Markus in dieser Schrift also überhaupt erwähnt war, so kann dies nur der Fall gewesen sein in dem Abschnitt, der vor dem Aufbruch des Petrus von Jerusalem nach Rom gestanden haben wird. Wenn der Verfasser der monarchianischen Prologe die Nachricht von der levitischen Abstammung des Markus, seinem Priestertum und der Selbstverstümmelung aus den Petrusakten hat, so würde sich erklären, dass Eusebius diese Tradition ignoriert hat, da diese Akten von ihm doch wohl unter die Kategorie der haeretischen Apostelakten (III, 25, 6 vgl. III, 3, 2) gerechnet worden sind.

Vielleicht erklärt sich aus einer Kenntnis derselben Überlieferung, seien es nun die Petrusakten oder eine andere Quelle, das Wenige, was der Muratorische Fragmentist über Markus gesagt zu haben scheint. Es handelt sich hier um die am Anfang des Fragments stehenden Worte, die von Zahn nach älteren Vorgängern überzeugend ergänzt sind (Gesch. d. Kan. II, 18):

1) Die Stelle p. 61, 8: tractabat eis Petrus de profeticas scribturas et quae dominus noster Jesus Christus egisset et verbo et factis erinnert an τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα des Papianischen Presbyters (Zahn Gesch. d. Kan. II, 849, Anm. 1).

[ali]quibus tamen interfuit et ita posuit.

»Den Gegensatz, in welchem dies gesagt ist, kann nur bilden, dass der Evangelist im grossen und ganzen kein Augenzeuge der von ihm darzustellenden und dargestellten Ereignisse der ev. Geschichte gewesen sei. Einige oder einzelne von diesen Ereignissen hat er jedoch (unbeschadet der allgemeinen Richtigkeit der Behauptung, dass er kein persönlicher Jünger Jesu gewesen ist) allerdings als Zeuge mit erlebt und demgemäss dargestellt«. Vorausgesetzt, dass diese Buchstaben sich darauf beziehen, dass der Evangelist Markus jener »Jüngling« war — wie Th. Zahn annimmt —, so hätte also vor 200 in Rom die Markuslegende auch diesen Zug enthalten. Da nun Th. Zahn selber vermutet, der Fragmentist habe die Petrusakten gekannt (II, 844 Anm. 1), so steht nichts im Wege, dass er auch seine Kunde über das Markusevangelium dorther entnommen habe. Diese Hypothese ist um so wahrscheinlicher, als vor dem Beginne unsres Fragments das Verhältnis des Markus zu Petrus erwähnt gewesen sein muss [1]).

Wie man über diese Möglichkeit urteilen möge — es ist für die herrschende Annahme, dass Markus und Johannes Markus dieselbe Person seien, keine gute Empfehlung, dass die erste Kunde hiervon uns in den zweifelhaften, legendären Zusammenhängen der monarchianischen Prologe begegnet, und es ist sehr bemerkenswert, dass unsere besten Zeugen von ihr nichts wissen [2]).

---

1) und der erste Petrusbrief, den Zahn allzu gewagt in Z. 72 hinein konjekturiert.

2) Weitab von der Römischen Petrusüberlieferung liegt auch die Annahme, die zuerst bei Adamantius (v. d. Sande-Backhuyzen p. 10, 14) auftritt, dass Markus einer der 70 Jünger gewesen sei. Denn hiermit ist die andere Auffassung, dass er der geistliche Sohn des Petrus war, negiert oder ignoriert. Sehr merkwürdig ist, wie Epiphanius Beides in eine künstliche Übereinstimmung zu bringen sucht (51 6). Er sagt, Markus sei einer von den 72 Jüngern gewesen, die sich auf das Wort des Herrn »wenn Einer nicht isset mein Fleisch und trinket mein Blut, der ist meiner nicht wert« zerstreut hätten (vgl. Joh 6 66). Gleichwohl sei er durch Petrus wieder bekehrt (ἐπανακάμψας) und der Verkündigung des Evangeliums gewürdigt. Genau dasselbe wird, fast mit denselben Worten, von Lukas gesagt (51 11).

Wir fassen nun endlich das Dokument ins Auge, in welchem zum ersten Male zweifellos und mit voller Bestimmtheit die Gleichsetzung des Markus und Johannes Markus vollzogen wird. Es ist ein alter Prolog zu einer Erklärung des Markus-Evangeliums, die unter dem Namen des Victor Antiochenus geht. Er ist griechisch herausgegeben in der Markus-Catene des Possinus (Rom 1673), ferner in Cramers Catene (I, 263 ff.), am ausführlichsten von Combefis (bibliothecae graecorum Patrum auctarium novissimum, Paris 1672, II, 435 ff.). In seiner Vorlage [1]) war das Stück bezeichnet als *ὑπόθεσις εἰς τὸ κατὰ Μάρκον ἅγιον εὐαγγέλιον ἐκ τῆς εἰς αὐτὸν ἑρμηνείας τοῦ ἐν ἁγίοις Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας.* Der Victor-Kommentar wird auch sonst dem Kyrill beigelegt — mit welchem Recht, weiss ich nicht.

Die uns interessierenden Sätze lauten:

Μετὰ Ματθαῖον Μάρκος εὐαγγελιστὴς συγγραφὴν ποιεῖται· ἐκαλεῖτο δὲ καὶ Ἰωάννης· υἱὸς δὲ οὗτός ἐστι Μαρίας τῆς τοὺς ἀποστόλους δεξαμένης ἐν Ἱερουσαλὴμ ἐν τῇ αὐτῆς οἰκίᾳ, ὡς ἐν ταῖς πράξεσι τῶν ἀποστόλων δηλοῦται περὶ τῆς διὰ τοῦ ἀγγέλου ἀπὸ τοῦ δεσμωτηρίου ἀπολύσεως τοῦ Πέτρου· »συνιδὼν γάρ, φησιν, ἦλθεν . . . . συνηθροισμένοι«.

καὶ τὰς μὲν ἀρχὰς τῷ Βαρνάβᾳ ἀνεψιῷ ὄντι αὐτοῦ καὶ τῷ Παύλῳ συνείπετο, ὡς πάλιν ἐν ταῖς πράξεσι τῶν ἀποστόλων εἴρηται.

καὶ Παῦλος δὲ πρὸς Κολοσαεῖς μνήμην αὐτοῦ ποιεῖται φάσκων· »ἀσπάζεται ὑμᾶς Μάρκος ὁ ἀνεψιὸς Βαρνάβα«, καὶ ἐν τῇ πρὸς Τιμόθεον δευτέρᾳ· »Μάρκον ἀναλαβὼν ἄγε μεθ' ἑαυτοῦ· ἔστι γάρ μοι εὔχρηστος εἰς διακονίαν«.

μετὰ δὲ ταῦτα συνῆν Πέτρῳ ἐπὶ τῆς Ῥώμης, καθὼς ἐν τῇ προτέρᾳ αὐτοῦ ἐπιστολῇ γράφων τοῖς ἐν τῇ διασπορᾷ φησίν· »ἀσπάζεται ὑμᾶς ἡ ἐν Βαβυλῶνι ἐκκλησία συνεκλεκτὴ καὶ Μάρκος ὁ υἱός μου«.

τὴν ἱερὰν τοίνυν τοῦ θείου κηρύγματος διδασκαλίαν παρὰ τῶν μαθητῶν τοῦ Σωτῆρος δεδιδαγμένος ἦν καὶ σὺν αὐτοῖς ἐποιεῖτο ταύτην καὶ ἐπὶ τῆς Ῥώμης ἐπλήρου· παρακλήσεσι δὲ

1) Wahrscheinlich war dies, wie uns Lietzmann mitteilt, der Paris. gr. 201.

παντοίαις u. s. w. nach Euseb. II, 15. 16, der fast wörtlich ausgeschrieben wird.

Diese zweifellos nacheusebianische Zusammenfassung der biblischen Daten ist von Euthymius Zigabenus wörtlich übernommen (Migne 129, 69), ebenso im Wesentlichen von Theophylakt im Prooemium zur Erklärung des Markus-Evangeliums (Migne 123, 492). Um so bemerkenswerter ist, dass er zu Kol 4 10 (Migne 124, 1274) und zu II Tim 4 11 (Migne 125, 133) den Markus nicht als den Evangelisten bezeichnet, obwohl er von Lukas sagt ὁ καὶ τὸ εὐαγγέλιον γράψας. Noch auffallender aber ist, dass er zu Act 12 12 (Migne 125, 684) bemerkt: Vielleicht (τάχα) ist dieser Markus der Evangelist, durch den Petrus, wie man sagt, das Evangelium verkündet hat. Denn das Evangelium des Markus Πέτρου λέγεται εἶναι. Πιθανὸς δὲ ὁ λόγος, ἐξ ὧν καὶ πρὸς αὐτὸν κατέμενον ὅ τε Πέτρος καὶ οἱ λοιποί. Also selbst diesem späten Kompilator und Kenner älterer Meinungen ist es noch nicht absolut zweifellos, dass Markus und Johannes Markus eine Person sind.

Anhangsweise sei hier auch noch auf die exegetische Überlieferung — so weit man von einer Überlieferung reden kann — hingewiesen, die sich an die Notiz von dem fliehenden Jüngling sowie an den Wasserträger und den Herrn des Hauses der Passahmahlzeit knüpft. Vgl. hierüber Zahn, Einl. II[1], 211 f. und Neue kirchl. Zeitschrift 1899, 377 ff.

Man sollte denken, dass überall, wo das Evangelium auf Johannes Markus, den Sohn der Maria, zurückgeführt wurde, die Kombination des »Jünglings« mit dem Verfasser hätte nahe liegen müssen. Denn diese Notiz ist doch eine Spezialität des Markus, die den anderen fehlt. Gerade so wie man den ἄλλος μαθητής (Joh 18 15f.) auf Johannes deutete, so hätte eine kombinierende Exegese auf die Spur des Markus kommen können. Aber ausser der doch sehr zweifelhaften Anspielung im Kanon Muratori weiss die ganze altkirchliche Exegese von dieser Identifizierung so gut wie nichts, so dass für andere Kombinationen freies Feld ist. Der Mangel einer alten, auf Markus führenden Überlieferung zeigt sich am besten in der Vermutung des »Victor«. Obwohl er das Evangelium von dem Sohn der Maria ableitet, »welche die Apostel in ihrem Hause aufnahm«, hat er zu Mk 14 51f. nur die Vermutung ἴσως ἀπὸ τῆς οἰκίας ἐκείνης,

ἐν ᾗ τὸ πάσχα ἔφαγον, καὶ οὐδὲν ξένον (Markus-Catene ed. Possinus p. 328). Er bezeichnet aber weder das Haus hier als das der Maria, noch wagt er eine Identifizierung des Jünglings mit dem Evangelisten. Ebenso kann Epiphanius von einer Deutung auf Markus nichts gewusst haben, denn er identifiziert den Jüngling bestimmt mit Jakobus, dem Bruder des Herrn (haer. 7813): (Ἰάκωβος), ὃς χιτώνιον δεύτερον οὐκ ἐνεδίσατο, ὃς τριβωνίῳ ἐκέχρητο λινῷ μονωτάτῳ, καθάπερ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ φησίν· ἔφυγεν ὁ νεανίας καὶ ἀφῆκε τὴν σινδόνα, ἣν ἦν περιβεβλημένος. Vgl. hierzu Zahn II, 211 Anm. 6. Nur diese beiden Deutungen sind auch dem Theophylakt (Migne 123, 657) und dem Euthymius Zigabenus (Migne 129, 693) bekannt.

Sie kehren auch wieder bei einem Anonymus Tolosanus, den Possin mit der Victor-Catene zusammen herausgegeben hat (p. 328), und der vielleicht nur eine ausführlichere Recension »Victors« ist [1]). Er sagt Folgendes: φασὶ δέ τινες Ἰάκωβον εἶναι τοῦτον τὸν τοῦ Κυρίου ἀδελφόν· οὗτος γὰρ μετεκλήθη δίκαιος διὰ τὸ ἐνὶ περιβολαίῳ κεχρῆσθαι παρ' ὅλον τὸν βίον αὐτοῦ·

ἕτεροι δὲ λέγουσι μὴ τὸν Ἰάκωβον ἀλλὰ τὸν παρόντα εὐαγγελιστὴν· διὸ καὶ τὸ ὄνομα ἑκὼν ἐσιώπησεν·

ἐνεδέχετο δὲ καὶ ἕτερος εἶναι ἐκ τῆς οἰκίας ἐν ᾗ τὸ πάσχα ἔφαγον· οὗτος τοίνυν ἀκολουθήσας τῷ ἀρίστῳ καὶ συλληφθεὶς ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων ἔφυγε φεύγοντας ὁρῶν τοὺς μαθητὰς καὶ αὐτὸν μόνον καταλιπόντας.

Zu der Meinung des Epiphanius und der des »Victor«, die hier in einer bemerkenswerten Erweiterung auftritt — der Jüngling wird von den Jüngern unterschieden —, fügt er an zweiter Stelle die Deutung auf den Evangelisten Markus, die von »Anderen« vertreten werde. Wer diese Anderen sind, sagt er nicht und können wir nicht vermuten, denn uns ist kein direktes Zeugnis dieses Inhalts bekannt. Diese Anderen scheinen sich auch auf keine Tradition berufen zu haben, sondern aus der Namenlosigkeit des Jünglings geschlossen zu haben, dass hier der Autor sich selbst halb verhülle halb verrate. Aber wichtig ist, dass unser Kompilator diese Meinung und die des

1) Es ist dies nach Lietzmanns gütiger Mitteilung der Pariser cod. gr. 194.

Victor nicht in eine Verbindung gesetzt hat. Er scheint garnicht auf den Gedanken zu kommen, dass beide Ansichten sich decken könnten, dass eben Markus aus dem Passah-Hause stammte. Aber auch die ἕτεροι scheinen ihre Deutung nicht durch die Kombination mit dem Hause des Johannes Markus gestützt zu haben.

Also es hat wirklich eine alte Deutung auf Markus gegeben. Aber sie hat sich nicht durchzusetzen und die andern Kombinationen zu verdrängen vermocht. Sie tritt auf als eine Vermutung, nicht als eine Überlieferung. Eine Art von Überlieferung dagegen finden wir bei dem Verfasser der laudatio Barnabae, dem Mönch Alexander im 6. Jahrhundert, der ja überhaupt am bewusstesten den Markus mit Johannes Markus gleichsetzt (S. 395; Migne 87, 3, 4092): sermo enim quidam a Patribus traditus ad nos pervenit, eum qui lagenam aquae portabat, quem Dominus ipse discipulis suis praecepit ut sequerentur, Marcum fuisse beatae illius Mariae filium. Aber dieser Schriftsteller hatte keine Veranlassung, die Anwendung auf den »Jüngling« zu machen.

Dass die Deutung des *νεανίσκος* auf Markus keine verbreitete Überlieferung gewesen sein kann, sieht man schliesslich daraus, dass noch eine andere Kombination Anhänger finden konnte. In der Markus-Catene bekämpft ein Anonymus (nicht der Tolosanus und nicht der Vaticanus) die Ansicht, dass jener Jüngling Johannes gewesen sei: *ἆρα Ἰωάννης ἦν; ἐπειδὴ μέμνηται αὐτὸς ὁ Ἰωάννης σὺν τῷ Πέτρῳ καὶ αὐτὸς παραγενόμενος ἐν τοῖς τοῦ ἀρχιερέως. ἀλλ᾽ εἰ ἦν ὁ Ἰωάννης, οὐκ ἦν αὐτὸν εἰκὸς σινδόνι μόνῃ περιβεβλῆσθαι καὶ εἶναι τὰ ἄλλα γυμνόν. οὐ γὰρ ἦν τοῦτο τῆς σεμνότητος τοῦ τοιούτου Ἰωάννου. ἀλλ᾽ [ὅτε] ἐνταῦθα κεῖται, ὅτι ἀποδυσάμενος τοῖς συνέχουσιν αὐτὸς τὴν σινδόνα ἔφυγεν, ὁ δέ γε Ἰωάννης, ὡς ἔφησεν αὐτὸς, καὶ ἠκολούθησε, καὶ εἰς τὸν οἶκον εἰσῆλθε τοῦ ἀρχιερέως. ὥστε ἄλλον τινα ὑπονοητέον τὸν ταῦτα πραξάντα, ἕνα τῶν ἐκ τοῦ δήμου, ὃς συσχεθεὶς ὥς τις ὢν τῶν τοῦ Κυρίου, ἀφεὶς τὴν σινδόνα ἔφυγε.*

Es scheint, dass die Identifizierung mit Johannes in der Form eines exegetischen Rückschlusses aus Joh 18 15f. aufgetreten ist. Wenn alle Jünger Jesum verliessen, einer aber mit Petrus zu dem Hohenpriester ging, so könnte das der Eine

gewesen sein, der auch Mk 14 51 gesondert von den Jüngern genannt wird. Dagegen ist die Erwägung, dass der Jüngste der Apostel dieser Jüngling gewesen sein müsse, aus der Zahn die Überlieferung erklären möchte, hier wenigstens nicht ausgesprochen. Jedenfalls ist der Anonymus Possins nicht der Erfinder dieser Ansicht, deren Begründung er so unpräzise mitteilt. Sie findet sich auch bei Ambrosius (in ps. 36, Bened. I, 801. Migne 14, p. 1040) und zwar nicht als eine Konjektur, sondern als selbstverständliche und unzweifelhafte Wahrheit: Novit Scriptura . . . et Joannem adolescentem in Christi pectore recumbentem, qui tam fortis fuit, ut persecutionem non timeret, malum vinceret. Hic est puer, qui patrem genitalem reliquit, secutus Patrem eum, quem cognovit aeternum; adolescens (qui?) amictus sindone Dominum sequebatur tempore passionis, qui sua omnia dereliquerat . . . . Hier scheint allerdings die Vorstellung von dem jugendlichen Johannes die Kombination hervorgerufen zu haben. Dass Ambrosius hier griechischen Vorbildern folgt (Zahn II [1], 212), ist sehr wahrscheinlich. Denn er ist sich nicht bewusst, etwas Neues vorzutragen. Als seine exegetischen Gewährsmänner gelten im Allgemeinen Origenes und Basilius. Die Erklärung des 36. Psalms bei Ambrosius ist ganz besonders stark von Origenes abhängig, aber gerade an der Stelle, wo Ambrosius den fliehenden Johannes erwähnt, ist Origenes nicht sein Vorbild; er hat die alttestamentlichen Beispiele des Origenes durch neutestamentliche ersetzt.

Die Deutung auf Johannes findet sich auch bei dem Bischof von Ravenna Petrus Chrysologus (gest. um 455 vgl. RE [3] IV, S. 98 ff.), der in seinen Homilien sehr stark von Chrysostomus abhängig ist. Auch bei ihm tritt die Kombination als eine zweifellose auf: Mirum! fratres, cum comprehenderetur Dominus, Johannes abjecit sindonem, et Petrus inventus est nudus: quia Johannem texit fuga, Petrum negatio sic nudavit (sermo 79. Migne 52, p. 421; ferner vgl. p. 600. 645).

Leider sind wir oder bin ich nicht im Stande, den Ursprung der Vorstellungen und exegetischen Erwägungen aufzuklären, die zu der Anschauung geführt haben, Johannes sei der fliehende Jüngling gewesen. Die Annahme, dass sie aus der Antiochenischen Schule stammen, liegt nahe.

Es spielen hier nun noch hinein die Überlieferungen, die

sich an das Haus der letzten Passahmahlzeit knüpfen. Man lese hierüber Th. Zahn, Einleitung II[1], 212 f. Anm. 7 und Neue kirchl. Zeitschrift 1899, 377 ff. »die Dormitio Sanctae Virginis und das Haus des Johannes Markus«. Im 6. Jahrhundert gab es eine Überlieferung, wonach das Haus, in dem Jesus das letzte Passahmahl gefeiert hat, das Haus des Evangelisten Markus gewesen sei. Sie wird vertreten durch den »wahrscheinlich aus dem lateinischen Afrika stammenden Archidiakonus Theodosius, welcher wahrscheinlich um 520—530 das hl. Land besucht hat (Ausgabe von Gildemeister S. 9, 22 f.)« und von dem »einige Jahrzehnte jüngeren« Cyprischen Mönch Alexander in der oben mehrfach zitierten laudatio Barnabae. Ob Alexander trotz seiner Berufung auf alte Quellen, wie Clemens von Alexandrien, diese Anschauung einer lokalen oder einer exegetischen Überlieferung oder eigener Kombination verdankt, lässt sich nicht erkennen, während Theodosius, der an Ort und Stelle war, vielleicht wirklich von einer Lokaltradition abhängt. Sie ist verdrängt worden von der anderen, wonach das fragliche Haus, wo später die »grosse allerheiligste Zion, die Mutter aller Kirchen« stand, dem Apostel Johannes gehört habe. Sie findet sich bei Hippolyt von Theben (vgl. Diekamp, Hipp. v. Th. p. 4 12. 5 16. 6 11. 7 1), bei dem Mönch Epiphanius (W. Dressel p. 34) und bei Nicephorus (I, 28) [1]). Die Zeugen für diese Ansicht sind nicht älter als das 8. Jahrhundert. Bis ins 7. Jahrhundert kommen wir hinauf durch den Patriarchen Sophronius von Jerusalem (634—38), der die Überlieferung bietet, dass Maria, die Mutter Jesu, an der Stelle der Zionskirche gewohnt habe und gestorben sei. Hier liegt bereits die Verschiebung vor, dass an Stelle der Mutter des Johannes Markus die Mutter Jesu und Adoptivmutter des Apostels Johannes getreten ist.

Gegeben war die alte Tradition, dass in Jerusalem ein

---

1) *Λείπνος ἐπὶ τούτοις ηὐτρέπισται ἐν τῇ*
οἰκίᾳ, ὥς φασιν, Ἰωάννου τοῦ Εὐαγγελιστοῦ·
ἣν ἐκεῖνος τὴν προσοῦσαν κτῆσιν ἀπεμπολήσας
ἐν Γαλιλαίᾳ (οὐ σμικρὰ δέ τις ἦν) Ἄννᾳ τῷ τηνικαῦτα
τῆς Ἰουδαίας ἀρχιερεῖ, οὗ χάριν καὶ γνωστὸς ἐκείνῳ
ἐτύγχανεν ὤν, ὡς αὐτός που τοῖς ἑροῖς λογίοις παρίστησιν,
ἐν τῇ περιοχῇ τῆς Σιὼν ἐκτήσατο.

Haus einer Maria war, deren Sohn Johannes hiess. Auf Grund der Erzählung des Johannes-Evangeliums deutete man die Maria auf die Mutter des Herren und den Johannes auf den Apostel. Da nun der Zebedaide unzweifelhaft in Galiläa seine Heimat hat, so musste die Legende von dem Verkauf seines Galiläischen Besitztums und seines Ankaufs des Zion entstehen. Diese späte Legende ist also als eine ganz künstliche und reflektierte Bildung zu verwerfen. Aber sie konnte doch nur entstehen, wenn die ältere, vorhergehende Überlieferung nicht den Namen Markus, sondern den Namen Johannes bevorzugte. Bei Theodosius und Alexander tritt ja Markus auf, aber wir wissen aus Ambrosius und Chrysologus, dass es schon im 4. Jahrhundert eine exegetische Tradition gab, die den fliehenden Jüngling Johannes nannte (S. 408). Diese beiden Exegeten zweifelten nicht daran, dass der Apostel gemeint sei. Vielleicht liegt hier doch schon eine weit ältere »Verwechselung« oder Überlieferung zu Grunde. Wer im Johannes-Evangelium las von dem ἄλλος μαθητής, der ein Bekannter des Hohenpriesters war, und wer dies auf Johannes bezog, konnte leicht auf die Vorstellung kommen, dass Johannes in Jerusalem zu Hause war. Und die Worte 19$_{27}$: καὶ ἀπ' ἐκείνης τῆς ὥρας ἔλαβεν αὐτὴν ὁ μαθητὴς εἰς τὰ ἴδια erwecken durchaus nicht die Anschauung, dass der Lieblingsjünger mit Maria nach Galiläa gegangen sei, sondern lassen eigentlich eher die Vorstellung entstehen, dass das Haus des Jüngers hier an Ort und Stelle, in der Nähe des Kreuzes, ist. Man kann sich denken, dass schon sehr frühe die Ansicht entstand, der Apostel Johannes habe in Jerusalem gewohnt. Hierbei leistete die Notiz der Apostelgeschichte von dem Hause der Maria, der Mutter des Johannes, um so leichter Vorschub, je mehr für den Evangelisten der Name Markus statt Johannes in Umlauf kam.

Ja vielleicht ist diese Verwechselung noch viel älter, als hier angedeutet. Vielleicht ist sie nicht erst auf Grund des Johannes-Evangeliums entstanden, sondern liegt sogar bereits im Johannes-Evangelium selber zu Grunde. Die Scene Joh 19$_{26}$f. gilt der strengen Kritik mit Recht als unhistorisch und unmöglich. Das Argument aus dem Schweigen der Synoptiker über die Anwesenheit der Mutter Jesu beim Kreuze ist einfach zwingend — von der Unwahrscheinlichkeit, dass Jesus mit den

von ferne Stehenden vom Kreuze herab habe reden können, ganz abgesehen. Aber wie ist die Vorstellung entstanden, dass der sterbende Jesus dem Lieblingsjünger seine Mutter anvertraut habe. Diese Frage ist besonders dringend für diejenigen Kritiker, die der Überzeugung sind, dass im vierten Evangelium irgend welche Erinnerungen vom oder an den Lieblingsjünger verarbeitet sein müssen. Zunächst ist hier zu sagen: die fragliche Stelle 19 26f. ist eine von denen, in denen der *μαθητὴς ὃν ἠγάπα* erwähnt wird. Von ihr gilt, wie von allen diesen Partieen, dass sie von jedem Anderen, nur eben gerade nicht von dem Lieblingsjünger geschrieben sein kann. Am Nächsten liegt die Annahme, dass der Verfasser des Nachtrages, der nach dem Tode des Lieblingsjüngers, ja auf Veranlassung dieses Ereignisses geschrieben hat, auch die Stellen verfasst habe, in denen von diesem Jünger objektiv, in dritter Person geredet wird. Der Verfasser des Nachtrags wäre dann als Herausgeber und Überarbeiter der Schrift zu denken, die den Grundstock der Kapitel 1—20 bildet, und die in seinen Kreisen als eine Schrift eben des Lieblingsjüngers galt (21 24: *οὗτός ἐστιν ὁ μαθητὴς ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων καὶ γράψας ταῦτα, καὶ οἴδαμεν ὅτι ἀληθὴς αὐτοῦ ἡ μαρτυρία ἐστίν*). Ihm ist der Jünger, den Jesus so besonders liebte, eine besonders interessante Persönlichkeit. Er reflektiert über seinen Tod und das Wort Jesu über ihn; er sucht ihm eine Art von Gleichstellung neben dem Petrus zu sichern, indem er feststellt, dass er eher als Petrus zum leeren Grabe gekommen sei und hineingeschaut habe, wenn er auch nicht hineingegangen sei. Er weiss von ihm, dass er beim letzten Mahle an der Brust des Herrn lag und auf den Wink des Petrus den Herrn nach dem Verräter fragte. Den *ἄλλος μαθητής*, der den Petrus in den Hof des Hohenpriesters führte, bezeichnet er nicht als den Lieblingsjünger. Trotzdem kann er ihn dafür gehalten haben. Reine Willkür aber ist es, eine Erwähnung des Lieblingsjüngers im 1. Kapitel zwischen den Zeilen zu lesen. Bei der Deutlichkeit der Hinweisungen in den späteren Kapiteln wäre diese Geheimnistuerei ganz unmotiviert.

Der Verfasser der Lieblingsjüngerstellen verfügt offenbar über eine legendenartige Überlieferung über ihn. In dieser Tradition scheint aber vorausgesetzt zu sein, dass der Lieb-

lingsjünger in Jerusalem heimisch ist. Vor allem ist hier zu beachten 20 10: die beiden Jünger, die zusammen ausgegangen sind (ἐξῆλθον), das leere Grab zu sehen, ἀπῆλθον πάλιν πρὸς αὐτοὺς (ἑαυτοῦς) — d. h. nach dem Sprachgebrauch, der z. B. auch Lk 24 12 (B ℵ L X unc) vorliegt — sie gingen wieder nach Hause. Natürlich kann man so entgegenkommend sein und dies Wort auf das vorübergehende Passahquartier beziehen, was besonders bei der Interpolation Lk 24 2, die sich nur auf Petrus bezieht, nötig wäre — aber die natürliche Auffassung dieser Ausdrucksweise ist doch, dass die Jünger in ihr Heim zurückkehren. Dieselbe Auffassung liegt nahe bei 19 27, wonach der Jünger die Mutter Jesu von jener Stunde an, also unmittelbar vom Kreuzeshügel weg, in sein Haus führt. Schliesslich passt hierzu auch die Situation beim letzten Mahle. Dass der Lieblingsjünger unmittelbar neben Jesus liegt, scheint zunächst ganz natürlich. In Wahrheit ist es nicht wahrscheinlich, dass Jesus seiner Vorliebe für einen Jünger dadurch Ausdruck gegeben habe, dass er ihm den Ehrenplatz an seiner Seite anwies, namentlich wenn die Erzählung — wie doch wahrscheinlich — so gemeint ist, dass das der ständige Platz der Lieblingsjünger war. Dagegen würde diese Bevorzugung sehr natürlich und überzeugend sein, wenn der Erzähler voraussetzte, dass das letzte Mahl eben im Hause des Lieblingsjüngers stattfand, und dass Jesus neben dem Wirt sass. Kurz — es scheint fast, als ob der Verfasser der Lieblingsjüngerstellen, der diese Persönlichkeit erst in den Jerusalemischen Kapiteln einführt, den Jünger für einen Jerusalemer gehalten habe. Zwar im 21. Kapitel erscheint er mit den anderen in Galiläa am See Tiberias, aber wie der Verfasser des Nachtrags ihn nicht mit einem der Zebedaiden identifiziert (21 2 und 20ff.), so deutet er auch nicht mit einer Silbe an, dass er aus Galiläa stamme, wie Petrus, Andreas, Philippus (1 14), Nathanael (21 1). Wenn unsere Beobachtungen richtig sind, so wäre also schon in den Kreisen der Verehrer des verstorbenen Lieblingsjüngers, in deren Mitte die Bearbeitung und Herausgabe des Johannes-Evangeliums stattfand, der Boden günstig gewesen für eine »Verwechselung« des Johannes Markus und seiner Mutter Maria mit der Mutter des Herrn und ihrem Adoptivsohn Johannes, wie wir sie zur Erklärung der Scene Joh 19 26f. annehmen. Gegeben war die Kunde, dass in Je-

rusalem eine Maria bei ihrem Sohn Johannes gelebt habe. Der Johannes, den man in den Kreisen des vierten Evangeliums verehrte, galt als ein Jerusalemer. Von diesen Voraussetzungen war nur ein kleiner Schritt zu der weiteren Anschauung, dass jene Maria die berühmteste von allen gewesen sei, die Mutter Jesu selbst. Wie aber konnte jene Hausgemeinschaft entstanden sein? Doch nur so, dass der Jünger sich der verlassenen Mutter des Herrn angenommen hatte. Und da er der Lieblingsjünger war, so wird das auf eine besondere Vertrauensbestimmung Jesu zurückzuführen gewesen sein.

Wie nahe die Überlieferungskreise des Johannes und des Johannes Markus einander stehen, erkennt man noch an einem anderen Punkte. Wenn der ἄλλος μαθητής Joh 18 15f. Johannes sein soll, so werden von ihm persönliche Beziehungen zum Hohenpriester ausgesagt, die, bei einem Galiläischen Fischer unwahrscheinlich, bei einem Jerusalemer natürlich wären. Nun wird aber weiter von Johannes bezeugt (Polykrates von Ephesus bei Euseb. III, 31, 3 = V, 24, 3), dass er, ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ κυρίου ἀναπεσών, ἐγενήθη ἱερεὺς τὸ πέταλον πεφορηκώς. Was von dem πέταλον zu halten ist, sei hier dahingestellt. Aber jedenfalls wird mit unzweideutigen Worten gesagt, dass Johannes Priester war. Dasselbe behauptet der monarchianische Prolog von Markus. Soll man wirklich annehmen, dass in der apostolischen Generation zwei Männer namens Johannes vorhanden gewesen seien, die beide Priester waren? Möglich ist das natürlich, aber die einfachere Annahme ist doch wohl, dass hier zwei Überlieferungen zusammengeflossen sind, dass eine Nachricht, die sich ursprünglich auf Markus bezog, auf Johannes übertragen wurde, oder umgekehrt von Johannes auf Markus.

Ich verfolge diese Fragen jetzt nicht weiter. Man sieht leicht, welche Perspektive sich hier auftut für die Frage nach der Persönlichkeit des Presbyters Johannes. Ich werde mich nicht in dies Labyrinth verlieren. Ich werde auch nicht auf Grund alles Vorhergehenden die Hypothese aussprechen, dass Markus der Evangelist, der Schüler des Petrus, ein anderer sei als Johannes Markus, der Jerusalemer, der Vetter des Barnabas und Gehilfe des Paulus. Nur so viel wage ich im Hinblick auf den mitgeteilten Tatbestand zu behaupten: Von einer klaren,

bestimmten, alten und verbreiteten kirchlichen Überlieferung, dass Johannes Markus und Markus identisch seien, kann nicht geredet werden. Die gute und alte Überlieferung redet nur von Markus, dem Schüler des Petrus; eine Kombination beider Persönlichkeiten tritt zuerst in romanhaften Zusammenhängen in Verbindung mit der Überlieferung vom Priestertum des Markus auf. Erst die Exegese des 4. Jahrhunderts beginnt mit einiger Sicherheit die Gleichsetzung zu vollziehen. Da nun der Schluss aus einer Stelle wie Mk 14 51f. auf Markus als Verfasser höchst unsicher und ebenfalls ohne exegetische Tradition ist, da ferner der Charakter der Leidensgeschichte des Markus wenig günstig ist für die Annahme, dass sie von einem Jerusalemer geschrieben sei, so ist die Sicherheit, mit der heute behauptet wird, der Evangelist könne Niemand anders gewesen sein als der Jerusalemer Johannes Markus, unberechtigt. Es ist durchaus möglich, dass neue Forschungen oder Funde erweisen, ein anderer, Römischer Markus sei der Verfasser unsres Evangeliums.

Ich wiederhole: auf Grund des vorhandenen Materials habe ich nicht den Mut, die heute herrschende Annahme der Identität beider zu verwerfen, aber auch nicht, sie zu bejahen. Bis auf Weiteres bleibt es noch immer die beste Hypothese zur Erklärung unsres Evangeliums, dass es von einem Schüler des Petrus und des Paulus geschrieben sei (S. 95). Aber gegen Johannes Markus sprechen ernste und gewichtige Bedenken. Eine endgiltige Beantwortung dieser, wie mancher anderer, Fragen wird vielleicht erst möglich sein, wenn es gelungen sein wird, das Johanneische Problem zu lösen.

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Soeben sind erschienen:

Samuel übersetzt und erklärt von **W. Nowack.** Geh. Mk. 5.80. Mit Richter-Ruth zus. geb. Lwbd. Mk. 11.60; HF Mk. 12.60.

Chronik übersetzt und erklärt von **Rud. Kittel.** Geh. Mk. 4. Mit Esra-Nehemia-Esther zus. geb. Lwbd. Mk. 8.80; HF Mk. 9.80.

Genesis*) übersetzt und erklärt von **Hermann Gunkel.** 2. Auflage. Geh. Mk. 9,80; Lwbd. Mk. 10,80; HF Mk. 11,80.

Numeri, womit der Handkommentar abgeschlossen vorliegen wird, erscheint Januar 1903.

Handkommentar z. Alten Testament.

In Verbindung mit anderen Fachgelehrten

seit 1892 herausgegeben von Professor *D.* **W. Nowack**-Strassburg.

I. Abteilung: Die historischen Bücher.

1. Genesis — Herm. Gunkel. 2. Auflage. 02. 9,80; Lwbd. 10.80; HF. 11,80.
2. Exod.-Lev. (00. 8,—), Num. (ersch. Jan. 03). — B. Baentsch.
3. Deuteronomium (98. 3,20), Josua (99. 2,20), Allgemeine Einleitg. z. Hexateuch (00. 1,00) — C. Steuernagel. Zus. 6,40; Lwbd. 7.40; HF. 8,40.
4. Richter, Ruth (00. 4,80), Samuel (02. 5,80). — W. Nowack. Zus. 10,60; Lwbd, 11,60; HF 12,60.
5. Könige — Rud. Kittel. 00. 6,40; Lwbd. 7,40; HF. 8,40.
6. 1. Teil. Chronik — Rud. Kittel (02 4,—). 2. Teil. Esra, Nehemia, Esther — C. Siegfried. (01. 3,80.) Zus. 7,80; Lwbd. 8,80; HF 9,80.

II. Abteilung: Die poetischen Bücher.

1. Hiob — K. Budde 97. 6,—; Lwbd. 7,—; HF. 8,—.
2. Psalmen — Frdr. Baethgen 2. Auflage 97. 8,—; Lwbd. 9,—; HF. 10,—.
3. Sprüche — Frankenberg 98. 3,40. Prediger — Hoheslied — C. Siegfried 98. 2,60. Lwbd. 7,—; HF. 8,—.

III. Abteilung: Die prophetischen Bücher.

1. Jesaia — B Duhm 2. Aufl. 02. 8,—; Lwbd. 9,—; HF. 10,—.
2. Jerem. — Giesebrecht (einzeln 6,40) Klagelieder — M. Löhr (einzeln 1,—) 94. 6,40; Lwbd. 7,40; HF. 8,40.
3. Ezechiel — Kraetzschmar (00. 6,—.) Daniel — Behrmann . . (94. 2,80.) Zus. 8,80; Lwbd. 9,80; HF. 10,80.
4. Die zwölf kleinen Propheten — W. Nowack. 97. 8,—; Lwbd. 9,—; HF. 10,—.

Die gesamte in- und ausländische Kritik hat **ausnahmslos** alle vorliegende Bände, von denen heute, **bei Vollendung des Werkes bereits drei in zweiter Auflage** vorliegen, als ausgezeichnete Leistungen bezeichnet.

„Vor dem »Kurzen Hand-Kommentar z. A. T.« besitzt der »Handkommentar« **einen wesentlichen Vorzug darin, daß er eine Übersetzung des ganzen Textes darbietet.** Diese ist überdies, im Unterschied von Strack-Zöckler, bei den poet. Büchern des A. T. stichenweise gedruckt, sodaß die parallelen Sätze deutlich hervortreten. **Die Übersetzung giebt die kürzeste Antwort auf alle Fragen,** die man betreffs eines Textes stellen kann, **und sie berührt eine Menge von Punkten, die in der Erklärung naturgemäß unberührt zu bleiben pflegen.** Die Erklärung selbst ist im Handkommentar fast durchgehends ausführlicher, als in den beiden anderen Kommentarwerken."

(Prof. Ed. König im **Theol. Lit.-Bl. 98, Nr. 32.**)

Von den verschiedensten Seiten sind in ähnlicher Weise immer wieder die Vorteile hervorgehoben, welche die vollständige eigene Übersetzung unseres Handkommentars bietet.

Um immer weiteren Kreisen die Anschaffung unseres Handkommentars zum Alten Testament zu erleichtern, ist er außer in dem bisherigen Halblederbande, dessen Preis wir für alle 13 Bände jetzt auf je 2 Mark haben erhöhen müssen, **nunmehr auch in blauem Ganzleinwandbande für je 1 Mark zu beziehen.**

Die Deckel- und Rückenzeichnung ist von Professor Pankok in Stuttgart für diesen neuen Einband entworfen. — Alle Einbände sind mit Fadenheftung hergestellt. — Einbanddecken Mk. 1.20 bezw. 60 Pfg.

*) Die 1. Auflage des Kommentars war in wenig mehr als 1½ Jahren vergriffen!

1901 ist erschienen:

Das Messiasgeheimnis in den Evangelien.

Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums.

Von

D **W. Wrede,**

Professor der Theologie in Breslau.

XIII, 291 S. Preis 8 Mk., geb. 9 Mk.

„Seitdem vor etwa 3 Jahrzehnten die grossen abschliessenden Untersuchungen über unsere Evangelienlitteratur — ich erinnere an Werke wie die von Weizsäcker, Weiss, Holtzmann — erschienen waren, schien es längere Zeit, als wenn wir auf dem Gebiete der Evangelienkritik an einem gewissen Ziel mit unserer Forschung angelangt wären, und als könne es sich nur noch um Weiterarbeit im einzelnen und kleinen handeln. Es ist das Verdienst des vorliegenden Werkes, das ich nicht zu überschätzen fürchte, wenn ich es jenen grundlegenden Arbeiten zur Seite stelle, dass es jenen Schein gründlich zerstörte, dass es von der uns drohenden Versandung auf diesem Gebiet bewahrt und uns von neuem vor eine Fülle von Problemen und ungelösten Fragen stellt." (W. Bousset in der **Theol. Rundschau** 1902, 8.)

Nestle, Eb., **Einführung in das griechische Neue Testament.** Mit 10 Handschr.-Tafeln. 1899. **2.** verm. Aufl. Mk. 4.40, geb. 5.20

„Die jüngere Generation kann sich freuen, daß ihr ein solches vorzügliches Hilfsmittel für Textgeschichte und Textkritik gleich beim Studium sich darbietet! Und die, welche sich bisher aus Mangel an bequem zugänglichem Material von allen textkritischen Fragen fernhielten — wie wenig Pastoren wissen hier etwas Solides! — und doch Lust verspüren, sich ein wenig mit dem Steingefüge unseres Allerheiligsten vertraut zu machen, mögen getrost zu Nestle's Einführung greifen. Eine 3. Auflage können wir ihr, ohne Prophetenwürde uns anzumaßen, voraussagen." (**Theol. Lit.-Blatt** 1900, Nr. 16.)

Kritisch-exegetischer

Kommentar über das Neue Testament,

begründet von **H. A. W. Meyer.**

Bei gleichzeitigem Bezuge aller 16 Bände:

Vorzugspreis 75 M. (statt M. 106), **in soliden Halblederbdn. 97 ½ M.** (statt M. 128,50).

Die meisten Buchhandlungen liefern zu diesem Preise auch gegen **Teilzahlungen.** — **Besitzern einzelner** Bände wird die Ergänzung nach besonderer Übereinkunft ebenfalls zu einem ermässigten Preise geliefert.

Die durchgeführte **Umgestaltung** des Werkes hat dem Verlangen nach **grösserer Übersichtlichkeit und Lesbarkeit** des Textes und straffem einheitlichen Gang der Erörterung Rechnung getragen. **Die Beschaffung des Gesamtwerks zum Vorzugspreise ist daher jetzt ganz besonders zu empfehlen.**

I. 1.	Ev. Matthäi, v. Bernh. Weiss . .	98.	9. Aufl.	7 —	gebunden	8 50
— 2.	Ev. Marc. u. Lucae, v. B. u. J. Weiss	1901.	9. Aufl.	8 —	gebunden	9 50
II.	Ev. Johannis, v. B. Weiss . . .	1902.	9. Aufl.	8 —	gebunden	9 50
III.	Apostelgesch., v. H. H. Wendt .	99.	8. Aufl.	6 —	gebunden	7 50
IV.	Römerbrief, v. B. Weiss . . .	99.	9. Aufl.	8 —	gebunden	9 50
V.	1. Korintherbrief, v G. Heinrici .	96.	8. Aufl	7 —	gebunden	8 50
VI.	2. Korintherbrief, desgl. . . .	1900.	8. Aufl.	6 20	gebunden	7 70
VII.	Galaterbrief, v. F. Sieffert . .	99.	9. Aufl.	5 —	gebunden	6 50
VIII/IX.	Gefangenschaftsbriefe v. E. Haupt	1902.	7. u. 8. Aufl.	9 —	gebunden	10 50
	Daraus einzeln: Einleitung 1.60; Kolosser u. Philemon 3.; Epheser 3.60; Philipper 2.80.					
X.	Thessalonicherbr., v. W. Bornemann	94.	5. u. 6. Aufl.	9 —	gebunden	10 50
XI.	Timotheus u. Titus, v. B. Weiss .	1902.	7. Aufl.	5 80	gebunden	7 30
XII.	Briefe Petri u. Judae, v. E. Kühl	97.	6. Aufl.	6 —	gebunden	7 50
XIII.	Hebräerbrief, v. B. Weiss . . .	97.	6. Aufl.	5 40	gebunden	6 90
XIV.	Johannesbriefe, v. B. Weiss . . .	1900.	6. Aufl.	3 20	zusammen gebunden	8 10
XV.	Jacobusbrief, v. W. Beyschlag . .	98.	6. Aufl.	3 40		
XVI.	Offenbar. Johann., v. W. Bousset .	96.	5. Aufl.	8 —	gebunden	9 50

Für die ganze Laufbahn des Theologen **wertvollstes Werk** bei einem im Verhältnis zum Umfange ganz ungewöhnlich niedrigen Preise.

Date Due

LJ

226.306
W431

Weiss, Johannes.
AUTHOR

Das alteste evangelium.
TITLE

226.306
W431 Weiss, Johannes.
Das alteste evangelium.

42989